التصوف الإسلامي المقارن

وتأثير الحضارة الإسلامية في الغرب مع بحوث أخرى

تأليف الشيخ عبد الواحد يحي

Esotérisme islamique

René Guénon

ترجمة وتعليق

عبد الباقي مفتاح

عالم الكتب الحديث

Modern Books' World

إربد- الأردن

2013

الكتاب

التصوف الإسلامي المقارن وتأثير الحضارة الإسلامية في الغرب

مع بحوث أخرى

تأليف

عبد الباقي مفتاح

الطبعة

الأولى، 2013

عدد الصفحات: 212

القياس: 17×24

رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنية

(2012/7/2625)

ISBN 978-9997-70-655-5

الناشر

عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع

إربد- شارع الجامعة

تلفون: (27272272- 00962)

خلوي: 0785459343

فاكس: 27269909- 00962

صندوق البريد: (3469) الرمزي البريدي: (21110)

E-mail: almalktob@yahoo.com
almalktob@hotmail.com
www.almalkotob.com

الفرع الثاني

جدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع

الأردن- العبدلي- تلفون: 5264363/ 079

مكتب بيروت

روضة الغدير- بناية بزي- هاتف: 471357 1 00961

فاكس: 475905 1 00961

الفهرس

العلامة الصوفي الفرنسي الشيخ عبد الواحد يحيى (روني كينو)

(نقل بتصرف قليل من مقال نشرفي الأنترنت باسم هيثم سليمان)

ولادته:

ولد كينو في بلدة (بلوا) بفرنسا في 15 نوفمبر 1886م من أسرة فرنسية كاثوليكية محافظة كانت تعيش في يُسر ورخاء، فقد كان والده مهندساً ذا شأن. وحياة جينو لا تتسم بحوادث معينة؛ فقد كان هادئاً وديعاً، وكانت تلوح عليه، مُنذ الطفولة مخايل الذكاء الحاد، وقد بدأ تعليمه في إقليمه الذي نشأ فيه، وكان دائماً متفوقاً على أقرانه، وانتهى به الأمر سنة 1904م إلى نيل شهادة البكالوريا بعد أنَّ نال جوائز عدة كانت تمنح للمتفوقين. وفي هذه السنة 1904م سار جينو إلى باريس لتحضير الليسانس، ومكث عامين في الدراسات الجامعية، ولكن باريس لم تدعه يستمر في دراسته المدرسية المحدودة فقد فتحت له أبوباً أخرى كلُّها لذة، وكلها نعيم؛ ولا نقصد لذة حسية، أو نعيماً مادياً؛ وإذا كانت باريس تمنح ذلك للماديين الحسيين فأنها تمنح لذة روحية، ونعيماً وحدانياً لمن لم تغرهم الدينا وزينتها.

وقد كان كينو من هذا النمط الأخير، كان متطلعاً إلى المعرفة، المعرفة بمعناها الصوفي، كان يتطلع إلى السماء، يريد أن يخترق الحجب، وأن يكشف القناع، وأن يرفع المساتير، وأن يصل إلى الحقّ.

وقد كان مثله إذ ذاك مثل الإمام أبي حامد الغزالي بالضبط، ولو عبرنا عن حالة جينو لما وجدنا أبرع من حديث الغزالي عن نفسه إذ يقول: (ولم أزل في عنفوان شبابي – مُنذ راهقت البلوغ قبل سن العشرين إلى الآن وقد أناف السن على الخمسين – أقتحم هذا البحر العميق (بحر المعرفة) وأخوض غمرته خوض الجسور، لا خوض الجبان الحذر، وأتوغل في كلّ مظلمة، وأتهجم على كلّ مشكلة، وأقتحم كلّ ورطة، وأتفحص عن عقيدة كلّ فرقة، واستكشف أسرار مذهب كلّ طائفة ؛ لأميز بين محق ومبطل، ومتسنن ومبتدع، لا أغادر باطنياً إلاّ وأحب أن أطلع على بطانته، ولا ظاهرياً إلاّ وأريد أن أعلم حاصل ظهارته، ولا فلسفياً إلاّ واقصد الوقوف على كنه فلسفته، ولا متكلماً إلاّ وأجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته، ولا صوفياً إلاّ وأحرص على العثور على سر صفوته ، ولا متعبداً إلاّ وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته ، ولا زنديقاً معطلاً إلاّ وأتجسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته. وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري، وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي لا باختياري وحيلتي، حتّى انحلت عني رابطة التقليد، وانكسرت العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا).

كانت تلك بالضبط حالة كينو، وقد أخذت باريس تشير إليه بالابتعاد عن الرسميات والشكليات، وتقدم له الكثير من النواحي الثقافية الروحانية.

كانت باريس مفعمة بالمدارس مختلفة الألوان، كانت فيها الماسونية ، وكانت فيها المدارس التي تنتسب إلى الهند ، أو إلى التبت ، أو إلى الصين ، وكان فيها الروحانيون على اختلاف ألوانهم ومشاربهم ونزعاتهم، بل كان فيها الذين يعالجون السحر، والتنجيم، والتصرف في العناصر، واستحضارالأرواح في زعمهم.

وترك فتاناً التعليم الجامعي غيرآسف عليه ، واخذ ينهل من هذه المنابع المختلفة ، لقد انتسب إليها، واتصل بها عن قرب ليعلم كل ما لديها من داخلها ، فعرف ما تهدف إليه ، ومنحته هذه المدارس أسمى درجاتها.

ولقد كانت صلته الوثيقة بهذه المدارس السبب المباشر في انفصاله عنها، فقد أدرك الطيب منها والخبيث، وهدته بصيرته النقادة، وهداه رأيه القويم إلى أنّ الكثرة الكثيرة من هذه المدارس إنّما هي شكلية سطحية لا تصل بالإنسان حقيقة إلى معرفة ما وراء الطبيعة وخالقها أو إلى اختراق الحجب الساترة للحقائق الوجودية ، فأخذ في الانفصال عنها شيئاً فشيأ.

وما أنّ تخلص كينو من هذه النزعات حتّى أنشأ سنة 1909 م مجلة سماها (المعفرفة)، وهذه المجلة اتسمت بالطابع العرفاني الذي كانت عليه مجلة أخرى سبقتها كانت تسمى (الطريق).

كان يساهم في إصدار مجلة (الطريق)، ويشرف على منهجها عالم فرنسي اسمه (شمبرينو)، وقد اعتنق شمبرينو الإسلام، وتسمى باسم (عبد الحقّ)، واستمر يساهم في إصدار مجلة (الطريق) من سنة 1904 إلى سنة 1907، ثمّ لأسباب عدة، انتهى إصدار المجلة، وفي هذه الأثناء تعرف كينو بعبد الحقّ، وساعد عبد الحقّ كينو في تحرير مجلة :(المعرفة)، وكانت المجلة تنشر الأبحاث عن الإسلام، وعن الديانة الهندية، وعن الديانة البوذية، وكانت في الوقت نفسه تنتقد كلّ ما لا تراه مستقيماً في المدارس التي تنتسب إلى الروحانية، واستمرت هذه المجلة إلى سنة 1912 وفي هذه السنة اعتنق كينو الإسلام، وتسمى باسم (عبد الواحد يحيى).

كيف اعتنق كينو الإسلام ؟ ولم اعتنقه ؟ وعلى يد من أسلم ؟

هذه الأسئلة وضعها الغربيون، وأخذوا يفترضون مختلف الفروض للإجابة عنها، ولكن لم تخرج عن أن تكون مجرد فروض، ولقد قال كينو أنّه اتصل بممثلي الأديان الشرقية عن طريق مباشر، فكيف اتصل بهم ؟ وبمن اتصل، ثمّ إنّ كينو أهدى أحد كتبه إلى الشيخ (عبد الرحمن عليش) فمن هو هذا الشيخ عبد الرحمن عليش؟ وكيف عرفه كينو؟ وهل هو الذي هداه إلى الإسلام ؟ وكيف ؟ كلّ هذه الأسئلة كانت غامضة حتّى ألقى عليها الأستاذ (مصطفى فالسان) الذي اعتنق هو الآخر الإسلام، وأتقن لغة القرآن، شيئاً من الضوء في بحث مستفيض نشر في عدد يناير سنة 1953 من مجلة " دراسات في التراثيات الروحية "

(إتود ترادسيونال) الفرنسية، وهذا البحث نلخصه فيما يأتي ، وعنوانه : "من تاريخ الحركة الصوفية في مصر":

[الشيخ عليش والشيخ عبد الواحد :

أسرة الشيخ عليش أسرة مغربية أشهر رجالها هو الشيخ محمد عليش الكبير(1218- 1299 هـ)، وقد درس الشيخ محمد عليش في الأزهر ثمّ جلس للتدريس به سنة 1245هـ، وكان يحضردروسه ما ينوف عن المئاتين من الطلبة، وقد تقلد مشيخة السادة المالكية والإفتاء بالديار المصرية سنة 1270، وتذكر الخطط التوفيقية أنّه كان في حال حياته مستغرقاً زمنه في التأليف والتدريس والعبادة، متجافياً عن الدنيا وأهلها، لا تأخذه في الله لومة لائم، وقد ألف كتبا تدرس بالأزهر.

و في 1 يونيه سنة 1882م خطب الشيخ عليش ممتدحاً (الجيش الذي خلص البلاد من الوقوع في أيدي الكفار) وأثنى على رؤسائه ، ثمّ أفتى بمروق الخديوي توفيق من الدين كمروق السهم من الرمية لخيانته دينه ووطنه، وتلا الشيخ محمد عبده هذه الفتوى في الجمعية العمومية في 22 يوليه سنة 1882م، وكان الخديوي قد أصدر أمراً بعزل عرابي، وتداول الأعضاء فيما يجب عمله فاتفقت آراؤهم على عدم قبول عزل عرابي، وقررت الجمعية وقف أوامر الخديوي وعدم تنفيذها.

وفي هذه السنة، وبسبب تلك الفتوى زُج بالشيخين محمد وابنه عبد الرحمن في السجن، وحكم عليهما بالإعدام، وقد مات الأب في السجن، أمّا الشيخ عبد الرحمن فقد استبدل حكم الإعدام بالنفي. ولكن الابتلاء تابعه في منفاه، كانت شهرته وكان حسبه ونبله الذاتي، كان كلّ ذلك من عوامل الشك فيه، واتهم في حماقة، بأنّه يتطلع إلى إقامة الخلافة الإسلامية لحسابه أو لحساب سلطان مراكش، فوضع في السجن من جديد، ولكن وضعه في السجن هذه المرة كان بناء عن أمر أمير مسلم. ومكث عامين في زنزانة لا تطاق، حيث العفونة والروائح الكريهة، وغير ذلك ممّا تضيق به النفس، ولأجل بعث الرعب في نفسه كانوا يتعمدون أن يقتلوا أمامه بعض من حكم عليهم بالإعدام، ثمّ أخرج من السجن من جديد، ونفي إلى رودس.

ولقد اقام أيضاً في دمشق، حيث التقى بالمجاهد العتيد، الأمير عبد القادرالجزائري(1222 – 1300 هـ) ، فتآلفت بينهما صداقة وطيدة ، كان من أسسها حبهما الكبير للشيخ الأكبر محمد محيي الدين ابن العربي (560 – 638 هـ) الذي كان الأمير يكرس وقته لتدريس كتبه ، وهوالذي حقق بواسطة عالمين من أصحابه كتاب "الفتوحات المكية" أي أشهر تآليف ابن العربي وأعظم موسوعة صوفية عرفانية إسلامية كيفا وكما. ولما مات الأمير كفنه الشيخ عبدالرحمن وصلى عليه ، ودفنه في الصالحية بجوار ضريح الشيخ الأكبرابن العربي. ثم أصدرت الملكة فيكتوريا العفو عن الشيخ ، فعاد إلى مصر ، وأخذ نوره يشع من القاهرة إلى جميع العالم الإسلامي.

ولقد اعتنق كينو الإسلام بواسطة هذا الشيخ ، أعني الشيخ عبد الرحمن عليش، وهو الشخص الذي أهدى إليه كينو أحد كتبه بهذه العبارة : (إلى الذكرى المقدسة، ذكرى الشيخ عبد الرحمن عليش الكبير، المالكي، المغربي، الذي أدين له بالفكرة الأولى لهذا الكتاب، مصر القاهرة 1329-1347هـ). ففضلاً عن الصفة الصوفية السامية لهذا الشيخ، كان له صفة أخرى، فلقد كتب كينو في أحد خطاباته يقول: (كان الشيخ عليش شيخ فرع من الطريقة الشاذلية، وكان في الوقت نفسه شيخ المذهب المالكي بالأزهر).

والشاذلية طريقة أسسها في القرن السابع الهجري الشيخ أبو الحسن الشاذلي، وهو صورة من أروع الصور الروحانية في الإسلام.

كان الشيخ الذي ينتسب إليه كينو، إذاً يجمع بين صفتين هما الحقيقة والشريعة، كان شيخ طريقة، وشيخ مذهب، وهذا له أهميته بالنسبة لتلميذه فيما يتعلق بتقديرنا لآرائه من الناحية الإسلامية. وهكذا كان هذا الشيخ يفتح السبل أمام كينو، ويهديه الطريق، ولذلك ينبغي أنْ نعرف القراء بالواسطة التي كانت بينه وبين كينو، والمعلومات التي ستتحدث عنها مصدرها مجلة عربية ايطالية كانت تصدر في القاهرة سنة 1907م تسمى (النادي).

كانت الروح التي تسود هذه المجلة هي روح الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، وكانت هذه المجلة تعتبر طليعة مجلات أخرى صدرت فيما بعد في فرنسا وساهم فيها كينو بحظ وافر، وكان من ألمع محرري مجلة النادي سواء في ذلك قسمها العربي أو قسمها الايطالي، الكاتب عبد الهادي. وعبد الهادي هذا من أصل لتواني فنلندي، ونشأ مسيحياً، وكان اسمه (إيفان جوستاف)، ثمّ اعتنق الإسلام لما تأثر بابن العربي ، وتعلم العربية، وأخذ يكتب في المجلة المقالات وينشر الرسائل الصوفية الإسلامية من مؤلفات الشيخ الأكبر، ويترجم بعض النصوص، وقد تحدثت هذه المجلة كثيراً عن الشيخ عبد الرحمن عليش.

وكان عبد الهادي على صلة شخصية بالشيخ عبد الرحمن عليش، وقد أعطانا عنه معلومات نفيسة ، إنّه يراه من أشهر رجال الإسلام ، ووالده من كبار رجال المذهب المالكي، أما هو نفسه فقد كان حكيماً عميق الحكمة، وكان محترماً من الجميع، سواء في ذلك الرجال العاديون أم الأمراء والسلاطين، وكان شيخاً لكثير من الجماعات الدينية المنتشرة في جميع أنحاء العالم الإسلامي. كان زعيماً من زعماء الإسلام، سواء في ذلك ما اتصل بالجانب الصوفي، أو الجانب الفقهي، أو الجانب السياسي، ومع ذلك فقد ابتعد هو ووالده عن ألاعيب السياسة ومؤامراتها، وكانت صفاتهما الكريمة، وتقشفهما في الحياة، ومعرفتهما المستفيضة العميقة، وحسبهما العريق، كلّ ذلك سما بهما إلى مركز ممتاز في العالم الإسلامي، بيد أنّهما لم يعيرا ذلك التفاتاً و ما ابتغيا سوى مرضاة الله.

وقد نشرت مجلة النادي مقالة للشيخ عليش عن محيي الدين وقد اختتمها بشكره لعبد الهادي بسبب ما أداه للحضارة من خدمة جليلة في تعريف الناس بمحيي الدين، ثمّ ينتهي الشيخ بأن يحث عبد الهادي على أن يستمر في متابعة دراساته الصوفية غير معني بما يثيره حوله بعض من لم يفهموا الإسلام على حقيقته.

وما إن نشرت مقالة الشيخ في المجلة حتّى أعلن في العدد التالي أنّه تألفت جمعية في ايطاليا وفي الشرق لدراسة ابن عربي وسميت (الأكبرية) ووضعت منهاجاً هو التالي:

1- دراسة ونشر تعاليم الشيخ محيي الدين سواء ما يتصل منها بالشريعة وما يتصل بالحقيقة، والعمل على طبع مؤلفاته ومؤلفات تلاميذه وشرحها وإلقاء محاضرات خاصة به، وبحوث تشرح آراءه.
2- جمع أكبر عدد ممكن من محبيّ الشيخ ابن العربي، وعقد صلة قوية بينهم تقوم على الأخوة، وتؤسس على الترابط الفكري بين النخبة المختارة من الشرقيين والغربيين.
3- تقديم المساعدة المادية والتشجيع الأدبي لمن هم في حاجة إلى ذلك ممَّن يتبعون الطريق الذي اختطه محيي الدين بن العربي، وعلى الخصوص هؤلاء الذين ينشرون دعوته بالقول أو بالعمل.
4- ولا يقتصر عمل الجمعية على ذلك؛ بل يتعداه أيضاً إلى دراسة مشايخ الصوفية الشرقيين، كجلال الدين الرومي مثلاً، بيد أنّ مركز الدائرة يجب أنّ يستمرعند ابن العربي.
5- ولا صلة للجماعة قط بمسائل السياسة مهما كان مظهرها، إذ أنّها لا تخرج عن دائرة البحث في الدين والحكمة.

ويدأ عبد الهادي ينشر دراساته الصوفية، وقد ساعده الحظ فوجد حوالي عشرين رسالة لابن عربي مخطوطة، نادرة الوجود نفيسة ، فأخذ في تحليلها. ولكن المجلة للأسف لم تسلم من شر أعداء التصوف فقضي عليها. ورأى عبد الهادي، متابعاً لإشارة شيخه عليش أن يحاول إقامة صلة روحية بين الشرق والغرب، فسافر إلى فرنسا حيث التقى بكينو. وكان كينو إذ ذاك يصدر مجلة باسم (المعرفة)، فأخذ عبد الهادي في سنة 1910م يساهم فيها بجد ونشاط. لقد نشر فيها أبحاثاً، ولكنه نشر فيها على الخصوص ترجمة كثير من النصوص الصوفية إلى اللغة الفرنسية، وأثمرت مرافقته لكينو أن عقد بينه وبين الشيخ عليش صلة قوية متينة عن طريق تبادل الرسائل والآراء، كانت النتيجة أن اعتنق جينو الإسلام سنة 1912م بعد أن درسه دراسة عميقة مستفيضة. وقامت الحرب سنة 1914 فأوقفت كلّ نشاط يتصل بالدين والروح والفكر، وسافر عبد الهادي إلى اسبانيا، وهناك في بلدة برشلونة توفاه الله سنة 1917م.

وحمل كينو راية الدعوة فاستمر يبني على ما أسسته (الأكبرية)، تلك الجماعة التي تنتهج نهج الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، والواقع هو أنّ الذي وجه كينو هذه الوجهة هو الشيخ عليش، والشيخ عليش إنّما كان مرآة تعكس صورة الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، وهو أسمى مظهر للتصوف

الإسلامي والعقيدة الإسلامية، وإذا كان الشيخ عليش مالكياً محافظاً، فإن تصوفه يمثل ظاهرا وباطنا لباب التعاليم الإسلامية.
وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة له فإنه كذلك أيضاً بالنسبة لتلميذه كينو].

عودة إلى حياة جينو

وفي السنة التي اعتنق جينو فيها الإسلام وتسمى باسم عبد الواحد يحيى، أعني سنة 1912، تزوج من فتاة فرنسية من إقليمه. وفي هذه السنة نفسها توقفت مجلة المعرفة عن الصدور، فأخذ الشيخ عبد الواحد يكتب في مختلف المجلات، وأخذ يكتب عن انحراف الماسونية فأثار سخط الماسونيين، وأخذ يكتب عن انحراف البروتستانتية فآثار سخط البروتستانتيين، وانتقد الروحانية المزيفة أنى وجدت فغضب منه الذين ينتسبون إلى الروحانية الحديثة.

وفي سبتمبر سنة 1917م عُين الشيخ أستاذاً للفلسفة في الجزائر، فقضى فيها عاماً عاد بعده إلى فرنسا. وعُين في مدرسة بلدته، ولكنّه استقال بعد عام قضاه في التدريس ليتفرغ لأبحاثه، وكان من ثمرة هذا التفرغ أن نشر في سنة 1921 كتابين هما: (مدخل لدراسة العقائد الهندوسية) و (التيوزوفية تاريخ دين مزيف)، وتوالى نشر كتبه، وتوالت مقالاته ي مختلف الجرائد.

وفي سنة 1925م فتحت له مجلة (قناع ايزيس) صدرها فأخذ يكتب فيها، وانتهى به الأمر في سنة 1929 أن أصبح أهم محرر بها، ذلك أنّه رفض ما عرضته عليه المجلة من رئاسة التحرير.

ثمّ عرض بيت من بيوت النشر في باريس على الشيخ عبد الواحد أن يسافر إلى مصر ليتصل بالثقافة الصوفية فينقل نصوصاً منها، ويترجم بعضها فقبل العرض.

وفي 20 فبراير سنة 1930(وهي سنة وفاة الشيخ عليش) سافر إلى مصر لهذا الغرض، وكان من المفروض أن يقضي فيها بضعة أشهر فقط، ولكن هذا لعمل اقتضاه مدة طويلة، ثمّ عدل بيت النشر عن مشروعه، فاستمر الشيخ عبد الواحد يحيى في القاهرة يعيش في حي الأزهر، متواضعاً، مستخفياً لا يتصل بالأوروبيين، ولا ينغمس في الحياة العامة، وإنّما يشغل كلّ وقته بدراساته وتآليفه والإجابة عن الرسائل الكثيرة التي ترد عليه. وكانت له صلة عميقة متينة مع إمام الطريقة الحامدية الشاذلية الشيخ المربي العارف سلامة الراضي(1284 – 1357 هـ/ 1867 – 1939).

كانت والدته وزوجته ووالده قد توافهم الله قبل حضوره إلى القاهرة، فحضر إليها وحيداً، ووجد الكثير من المشاق في معيشته منفرداً، فتزوج سنة 1934م كريمة الشيخ الصوفي محمد إبراهيم، فمهدت له حياة من الطمأنينة والهدوء، وانتقل بها من حي الأزهر إلى حي الدقي، واستمر يرسل المقالات إلى فرنسا، وينشر الكتب مستريحاً إلى عطف زوجته ورعايتها.

ورزقه الله بفتاتين، سمى إحداهما خديجة، والأخرى ليلى، ورزقه بولد سماه أحمد، كان له قرة عين، وبعد وفاته في جانفي 1951 بنحو أربعة أشهر أتت زوجته بولد سمته باسم والده أي عبد الواحد.

ولقد حاول الشيخ عبد الواحد بمجرد وصوله إلى القاهرة أن ينشر فيها الثقافة الصوفية، فساهم مالياً وأدبياً في إخراج مجلة (المعرفة)، وقد بدأت المجلة وعليها طابع التصوف، ولكنّها فيما يبدو لم تجد الإقبال المنتظر، فأخذت تتسم شيئاً فشيئاً بالطابع الأدبي، ثمّ توقفت عن الصدور بعد ثلاثة سنوات من حياتها.

ومكث الشيخ عبد الواحد في القاهرة يؤلف الكتب، ويكتب المقالات، ويرسل الخطابات إلى جميع أنحاء العالم، كان حركة دائمة، حركة فكرية وروحانية تشع أنوارها على كلّ من يطلب الهداية والرشاد.

وفاته:

واستمر هكذا إلى أن أتاه المصير المحتوم في 7 يناير سنة 1951م تحيط به أسرته الكريمة، وبجواره السيدة (فلنتين دي سان بوان)، تلك السيدة العظيمة التي أقامت في القاهرة منذ سنة 1924 واستقبلت الشيخ عند حضوره، واستمرت صديقة له طيلة إقامته بالقاهرة، ثمّ ودعته الوداع الأخير.

كانت هذه السيدة أديبة مشهورة، وصحفية لامعة، ولا عجب في ذلك فقد كانت من أسرة الشاعر الفرنسي الشهير (لامارتين)، وقد اعتنقت الإسلام، وناضلت عنه جزاها الله خير الجزاء.

ولقد وصف الكاتب المشهور (اندريه روسو) - حيث كان في القاهرة إذ ذاك — جنازة الشيخ عبد الواحد فكتب في جريدة (الفيجارو) الفرنسية يقول: (شُيعت جنازته في اليوم التالي لوفاته، وسار في الجنازة زوجته وأطفاله الثلاث، واخترقت الجنازة البلدة إلى أنّ وصلت إلى مسجد سيدنا الحسين حيث صلي عليه، ثمّ سارت الجنازة إلى مقبرة الدراسة، لقد كانت جنازة متواضعة مكونة من الأسرة، ومن بعض الأصدقاء، ولم يكن فيها أيّ شيخ من مشايخ الأزهر، ودفن الشيخ عبد الواحد في مقبرة أسرة الشيخ محمد إبراهيم، وكان آخر ما قال لزوجته : (كوني مطمئنة، سوف لا أتركك قط، حقيقة أنّك لا تريني، ولكنني سأكون هنا وسأراك)، ويضيف روسو: (والآن حينما لا يلتزم أحد أطفالها بالهدوء فأنها تقول له: كيف تجرؤ على ذلك مع أنّ والدك ينظر إليك، فيلتزم الطفل السكون في حضرة والده اللامرئي).

وفي 9 يناير وصلت إلى باريس برقية تعلن (وفاة رينيه كينو الفيلسوف والمستشرق الفرنسي)، وما أنّ وصلت هذه البرقية حتى أخذت الصحف والمجلات تنشر مختلف المقالات عن الشيخ تحت عناوين مختلفة منها (حكيم كان يعيش في ظلّ الأهرامات)، و(فيلسوف القاهرة)، (أكبر الروحانيين ي العصر الحديث). ووصفوه (بالبوصلة المعصومة)، و(بالدرع الحصين)، ثمّ خصصت له مجلة (دراسات تراثية) عدداً ضخماً كتب فيه الكثيرون من كتاب فرنسا مقالات شتى.

وكذلك خصصت له مجلة (فرنسا – آسيا) عدداً ضخماً كتب فيه كذلك كثير من الكتاب الفرنسيين، ولكن كينو كان عالمياً، ولذلك أوسعت المجلتان صدرهما للكتاب الألمان والانجليز. ثم توالت كثيرجدا من ميئات البحوث والكتب والأطروحات الجامعية والملتقيات التي تناولت آثاره بالتحليل والتقدير. وكثير هم الذين أسلموا وانخرطوا في الطريق الصوفي بعد دراستهم لكتبه ، ولا تزال هذه الظاهرة قائمة إلى يومنا هذا.

ولكن ما كتب عنه لم يكن كلُه من هذا النمط فلقد كان هناك أعداؤه، كان هناك الماسونيون المنحرفون، وكان هناك المسيحيون الحانقون، وكان هناك المشايعون للعلم المادي الحديث ولهذه الحضارة الغربية التي هاجمها جينو ولعنها في غير ما رأفة أو رحمة ولا أدنى تنازل لأي مظهر لها. وقد كتب هؤلاء كلُّهم ضد كينو، واحتد الخلاف بين أنصاره وأعدائه، وكانت النتيجة من ذلك كلُه خيراً وبركة، فقد حث ذلك الكثيرين على قراءة كتب كينو، وفي قراءته الخير كلّ الخير. وكانت النتيجة المباشرة لذلك كله أن اضطربت وتهافتت حجج المعادين للإسلام، وأخذ الإسلام يغزو أوروبا في بعض أفراد من طبقاتها المثقفة، وتكونت الجمعيات في فرنسا وسويسرا تريد أن تنهج نهج الشيخ عبد الواحد وتسير على منواله الصوفي العرفاني.

روني كينو بقلم الإمام عبد الحليم محمود (شيخ الأزهر) :

في كتابه " المدرسة الشاذلية الحديثة " تكلم الشيخ عبدالحليم محمود عن أول لقاء جمعه بالشيخ عبدالواحد يحيى ، وترجم بعض مقالاته ، ومما ذكره عنه قوله :

[ولا يتأتى أن نترك المجال دون أن نذكر بعض ما سبق أن كتبناه عن الشيخ، لقد كتبنا عنه في الكتيب الذي نشرناه بعنوان (أوروبا والإسلام) ما يلي: (أمّا الذي كان إسلامه ثورة كبرى هزت ضمائر الكثيرين من ذوي البصائر الطاهرة، فاقتدوا به واعتقوا الإسلام، وكونوا جماعات مؤمنة مخلصة، تعبد الله على يقين في معاقل الكاثوليكية في فرنسا، وفي سويسرا، فهو العالم الفيلسوف الحكيم الصوفي (رينيه جينو) الذي يدوي اسمه في أوروبا قاطبة، وفي أمريكا، والذي يعرفه كلّ هؤلاء الذين يتصلون اتصالاً وثيقا بالدراسات الفلسفية الدينية في أوروبا، أو في أمريكا.

وكان سبب إسلامه بسيطاً منطقياً في آن واحد، لقد أراد أنَّ يعتصم بنص مقدس، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فلم يجد – بعد دراسة عميقة – سوى القرآن، فهو الكتاب الوحيد الذي لم ينله التحريف ولا التبديل لأنَّ الله تكفل بحفظه، وحفظ بحقيقة (أنا نحن نزلنا الذكر وأنا له لحافظون). لم يجد سوى القرآن نصاً مقدساً صحيحاً، فاعتصم به، وسار تحت لوائه، فغمره الأمن النفساني في رحاب الفرقان. ومؤلفاته كثيرة مشهورة من بينها كتاب (أزمة العالم الحديث) بين فيه الانحراف الهائل الذي تسير فيه أوروبا

الآن، والضلال المبين الذي أعمى الغرب عن سواء السبيل. أمّا كتابه (الشرق والغرب) فهو من الكتب الخالدة التي تجعل كلّ شرقي يفخر بشرقيته ، وقد رد فيه إلى الشرق اعتباره مبيناً أصالته في الحضارة، وسموه في التفكير، وإنسانيته التي لا تقاس بها مادية الغرب وفساده وامتصاصه للدماء، وعدوانه الذي لا يقف عند حدّ، وظلمه المؤسس على المادية والاستغلال، ومظهراً في كلّ صفحة من صفحاته نبل الشرقيين وعمقهم وفهمهم الأمور فهماً يتفق مع الفضيلة ومع أسمى المبادئ الإنسانية.

وقد كتبنا عنه تقريراً لإحدى جامعاتنا المصرية للتعريف به ننشره فيما يلي: (رينيه جينو: من الشخصيات التي أخذت مكانها في التاريخ، يضعه المسلم بجوار الإمام الغزالي وأمثاله، ويضعه غير المسلمون بجوار أفلوطين صاحب الأفلاطونية الحديثة وأمثاله، وإذا كان الشخص في بيئتنا الحالية لا يقدر التقدير الذي يستحقه إلاّ بعد وفاته، فقد كان حَسَنَ حظ (رينيه جينو) أنّه قُدر أثناء حياته، وقُدر بعد وفاته. أمّا في أثناء حياته فكان أول تقدير له أن حرمت الكنيسة قراءة كتبه، والكنيسة لا تفعل هذا إلاّ مع كبار المفكرين الذين تخشى خطرهم، وقد وضعته بذلك بجوار عباقرة الفكر الذين اتخذت تجاههم نفس المسلك، ولكنّها رأت في (رينيه جينو) خطراً يكبر كلّ خطر سابق، فحرمت حتّى الحديث عنه. وإذا كان هذا تقديراً سلبياً له قيمته، فهناك التقدير الإيجابي الذي لا يقل في أهميته عن التقدير السلبي، فهناك هؤلاء الذين استجابوا لدعوة (رينيه جينو) فألفوا جمعيات في جميع العواصم الكبرى في العالم، وعلى الخصوص في سويسرا وفي فرنسا؛ والمكونون لهذه الجمعيات احتذوا حذو (رينيه جينو) فاتخذوا الإسلام ديناً، والطهارة والإخلاص وطاعة الله شعاراً وديدناً، ويكونون وسط هذه المادية السابغة، وهذه الشهوات المتغلبة واحات جميلة، يلجأ إليها كلّ من أراد الطهر والطمأنينة. ومن التقدير الإيجابي أيضاً أنّ كتبه رغم تحريم الكنيسة لقراءتها قد انتشرت في جميع أرجاء العالم، وطبعت المرة بعد الأخرى، وترجم الكثير منها إلى جميع اللغات الحية الناهضة، ما عدا العربية للأسف الشديد. ومن الطريف أنّ بعض الكتب ترجم إلى لغة الهند الصينية، ووضعت كشرح للوصية الأخيرة من وصايا (الدالاي لاما). ولم يكن يوجد في الغرب شخص متخصص في تاريخ الأديان إلاّ وهو على علم بآراء (رينيه جينو). كلّ هذا التقدير في حياته ، أمّا بعد مماته فقد زاد هذا التقدير: لقد كتبت عنه جميع صحف العالم، ومنها بعض الصحف المصرية العربية، كالمصور مثلاً، الذي كتب عنه في استفاضة، والصحف الإفرنجية أيضاً، كمجلة (أيجيبت نوفال) التي أخذت تكتب عنه عدة أسابيع، ثمّ أخذت تكتب عنه كلّ عام في ذكرى وفاته.

وقد خصصت له مجلة (فرنسا- آسيا) وهي مجلة محترمة، عدداً ضخماً كتب فيه كبار الكتاب الشرقيين والغربيين، وافتتحته بتقدير شاعر فرنسا الأكبر (اندريه جيد) لرينيه جينو وقوله في صراحة لا لبس فيها: (أنّ آراء رينيه جينو لا تنقض)، وخصصت مجلة (ايتود ترا ديسيونال) وهي المجلة التي تعتبر في الغرب كلّه لسان التصوف الصحيح، عدداً ضخماً من أعدادها كتب فيه أيضاً كبار الكتاب الشرقيين والغربيين.

نشأ (رينيه جينو) في فرنسا من أسرة كاثوليكية ثرية محافظة، نشأ مرهف الشعور، مرهف الوجدان، متجهاً بطبيعته إلى التفكير العميق والأبحاث الدقيقة، وهاله حينما نضج تفكيره ما عليه قومه من الضلال، فأخذ يبحث في جد عن الحقيقة، ولكن أين هي؟ أفي الشرق أم في الغرب؟وهل هي في السماء أم في الأرض؟

أين الحقيقة؟ سؤال وجهه (رينيه جينو) إلى نفسه، كما وجهه من قبل إلى نفسه، الإمام المحاسبي، والإمام الغزالي، والإمام محيي الدين ابن عربي، وكما وجهه قبلهم عشرات من المفكرين الذين أبوا أن يستسلموا للتقليد الأعمى. وتأتي فترة الشك والحيرة والألم المُمض، ثمّ يأتي عون الله، وكان عون الله بالنسبة لرينيه جينو أن بهرته أشعة الإسلام الخالدة، وغمره ضياؤه الباهر، فاعتنقه، وتسمى باسم الشيخ عبد الواحد يحيى، وأصبح جندياً من جنوده يدافع عنه ويدعو إليه.

ومن أمثلة ذلك ما كتبه في كتاب (رمزية الصليب) تفنيداً للفرية التي تقول: (أنّ الإسلام انتشر بالسيف) ، ومن أمثلة ذلك أيضاً ما كتبه في العدد الخاص الذي أصدرته مجلة (كاييه دي سود) في عددها الخاص بالإسلام والغرب دفاعاً عن الروحانية الإسلامية. لقد أنكر الغربيون روحانية الإسلام، أو قللوا من شانها، وأشادوا بروحانية المسيحية وأكبروا من شأنها، ووضعوا التصوف المسيحي في أسمى مكانة، وقللوا من شأن التصوف الإسلامي. فكتب الشيخ عبد الواحد يحيي مبيناً سمو التصوف الإسلامي وروعته، وقارن بينه وبين ما يسمونه بالتصوف المسيحي أو (الميستيسيسم) ، وانتهى بأنّ هذا الميستيسيسم لا يمكنه أن يبلغ ولا عن بعد ما بلغه التصوف الإسلامي من سمو، ومن جلال.

على أنّ الشيخ عبد الواحد يحيى لم يشد بالإسلام فحسب، وإنّما أشاد في جميع كتبه، وفي مواضيع لا يأتي عليها حصر بالشرق، ثمّ خصص كتاباً ضخماً بعنوان: (الشرق والغرب) تزيل قراءته من نفس كلّ شرقي مركب النقص الذي غرسه الاستعمار في نفوس الشرقيين في السنوات الأخيرة. لقد دأب الاستعمار على أن يغرس في نفوس الشرقيين أنّهم أقل حضارة، بل أقل إنسانية من الغربيين. وأتى الشيخ عبد الواحد فقلب الأوضاع رأساً على عقب، وبين للشرقيين قيمتهم، وأنّهم منبع النور والهداية، ومشرق الوحي والإلهام. إنّ كلّ شرقي يخفر بشرقيته بمجرد قراءته لهذا لكتاب، وهو ليس كتاباً يشيد بالشرق على الأسلوب الصحفي، أو على الطريق الإنشائية، وإنّما هو كتاب علمي بأدق المعاني لكلمة علم، وهذا وحده يكفي لأن يقيم الشرقيون مظاهر التكريم للشيخ عبد الواحد اعترافاً منهم بالجميل، والله الموفق].

تآليف الشيخ عبد الواحد يحيى

(مقال لمعرب الكتاب عبدالباقي مفتاح)

مكتوبات الشيخ عبد الواحد يحيى تتمثل في 27 كتاباً باللغة الفرنسية، وترجم أكثرها إلى العديد من اللغات، كما تشمل عددا هائلا من المقالات والتعليقات والرسائل، الكثير منها لا يزال مخطوطاً، وهي تعليقاته على كتب صدرت خلال حياته أو على مقالات وبحوث نشرت في المجلات. وقد جمع كثير منها في كتب نشرت بعد وفاته. وأمّا رسائله فقد كان يتحاور من خلالها مع المثقفين والباحثين في ميادين التراث الديني والعرفاني والمفاهيم الصوفية والتربية الروحية والاتجاهات الفكرية المعاصرة؛ وفي أغلبها أجوبة على تساؤلاتهم ، وتقويم لمعلوماتهم، وتصحيح لمفاهيمهم. ولم يكتب الشيخ عبد الواحد عن الإسلام والتصوف الإسلامي إلاّ بعض مقالات وعدة بحوث، مع كثير من الإشارات الهادفة والملاحظات والتنبيهات القصيرة الصائبة حول الدين الإسلامي وحقائقه الصوفية، بثها في ثنايا غالب مكتوباته. وقد ركز الشيخ جل جهوده حول توضيح الأسس الأصلية والمبادئ الكلية للحقائق الإلهية والمعارف الميتافيزيقية والمنهاج السليم للتربية الروحية التي توصل صاحبها إلى التحقق بالكمال. كما كرر في كل مباحثه أنّ لا نجاة للفرد ولا للمجتمعات إلاّ بالعودة إلى الدين الإلهي القيم الخالد، وأنّ الإنسان لا يتحقق بالمعرفة الصحيحة وولاية الرحمان الكاملة إلاّ بسلوك طريق التصوف النقي الأصيل.

وقد قام الشيخ في الكثير من مكتوباته بتشريح في منتهي الدقة، وانتقاد في غاية الصرامة لكلّ تيارات الحداثة المناقضة للدين الإلهي وللبابه المتمثل في العرفان الصوفي، كما هاجم بكل قوة، وبدون أدنى تنازل، كلّ المفاهيم الدجالية المضادة لتعاليم رسل الله تعالى، وأعلن حرباً على المدارس التي تروج للروحنة الزائفة وللروحنة الملفقة.

والقارئ الجاد الصادق لكتبه من المثقفين الغربيين، يجد نفسه منساقاً تلقائياً من أعماقه إلى التعرف على الإسلام واعتناقه ، اقتداء بالمؤلف الذي أسلم وعمره نحو 25 سنة، وهذا ما وقع بالفعل للكثير ممّن طالعوا تآليفه. ثمّ إنّ أصحابه وتلاميذهم، خصوصاً الشيخ الجليل العارف مصطفى فالسان (1974-1911) ونجله محمد فالسان وتلاميذه من أمثال عبد الله شود كيفيكز وداود كريل وعبد الرزاق جليس وعبدالله بونو وغيرهم، وجهوا تلك المبادئ التي دعا إليها ورسخها الشيخ عبد الواحد، توجيهاً إسلامياً أصيلاً في إطار التصوف الإسلامي النقي وعرفانه العميق السامي المستوعب لجميع حقائق الشرائع السابقة لاستمداده من كتاب الله القرآن العزيز الجامع المهيمن المحفوظ إلى يوم الدين. أمّا أهم محاور مواضيع كتب الشيخ عبد الواحد يحيى فهي ستة محاور تتوزع حولها مختلف كتبه التالية :

1- رمزية الصليب (1931) Le symbolisme de la croix

هذا الكتاب يتألف من مقدمة وثلاثين فصلاً في 225 صفحة، كتبه سنة 1931، وهي السنة التي استقر فيها الشيخ بالقاهرة حتى آخر حياته سنة 1951، وذلك إثر وفاة شيخه عبد الرحمن عليش الذي كان أحد أئمة العلم في الأزهر وإمام الطريقة الشاذلية ومفتياً للمالكية في مصر؛ واليه أهدى الشيخ عبد الواحد كتابه هذا بهذه العبارة: (إلى الذكرى المقدسة، ذكرى الشيخ عبد الرحمن عليش الكبير، المالكي، المغربي، الذي أدين له بالفكرة الأولى لهذا الكتاب). ولعل هذه الفكرة تتمثل في المقولة التي ذكرها في ثنايا الكتاب، ومعناها أنّه إن كان للمسيحيين شكل الصليب فللمسلمين حقيقته التوحيدية. وبالفعل فهذا الكتاب، رغم ما قد يوحي به عنوانه، يتميز بطابع إسلامي واضح من حيث عمق المفاهيم المتعلقة بالتوحيد خصوصاً، وفيه يتّضح أنّ رمزية الصليب ليست من خصوصيات المسيحية، بل تتميز بوسع انتشارها حتى لا يكاد يخلو منها تراث عرفاني عبر العصور، إنها أساساً تدلّ على التحقق بمرتبة الإنسان الكامل، التي هي عبارة عن جمعية كلّ المستويات الأفقية الإمكانية المنفعلة مع كلّ المدارج العمودية الوجوبية الفاعلة عروجاً ورجوعاً في النقطة الأصلية لمركز التجلي الذاتي الأكمل؛ أي بعبارة أخرى التحقق الذاتي بالأسماء الحسنى بتجلياتها الفاعلة في مرايا حضرات العبودية المنفعلة. ثمّ يوضح الشيخ المعاني المرتبطة بهذا المفهوم، مع بسطه لرمزية الصليب المعكوف الذي يدلّ على فعل المبدأ المركزي في تدبيرالعالم وتحريكه ، ولرمزية الشجرة الوجودية الوسطى التي أصلها ثابت وفروعها في الأسماء تؤتي أكلها كلّ حين بإذن ربها، وهي كلمة الله الطيبة، وهي إحدى رموز الإنسان الكامل، وفي مركزها حضرة الرضوان. ومن مميزات هذا الكتاب بيانه أنّ استنباط أسرار الوجود من رمزية الصليب تساعد على عرض أسس المعرفة الميتافيزيقية والسلوك الروحي بأسلوب قريب من المنطق الرياضي الهندسي.

وفي الفصل الرابع من هذا الكتاب يبيّن الشيخ أنّه يمكن اعتبار نقطة تقاطع خط الإسراء الأفقي وخط المعراج العمودي كمسقط لخط ثالث عمودي على سطح الصليب، وبذلك يصبح الصليب ذا ثلاثة أبعاد، مستوعباً للمكان بجهاته الستة، وللزمان بأيام الخلق الستة، وسابعها في نقطة الديمومة أو يوم الخلود، ؛ كما يمثل مركزه نقطة الاعتدال الثابتة في الآن الدائم، وهي التي تبرز منها تجليات الشؤون الإلهية في دوائر الأزمنة والأمكنة وفق كلّ بعد ومرتبة من أبعاد ومراتب الوجود. وخلال ذلك العرض ينبه الشيخ إلى دلالات أخرى للصليب، كازدواجية الجلال والجمال، والمطلق والمقيد، وكيف تتكامل المتقابلات المنبثقة من نقطة الالتقاء المركزية الذاتية الثابتة في نفسها المحركة لغيرها، ومن تلك المتقابلات : الفرع العمودي الصاعد في معارج عليين حيث أغصان شجرة طوبى الجنانية المسقية بمياه التسنيم العلوية، وعكسه الفرع الهابط في

دركات سجين حيث جذور شجرة الزقوم المسقية بمياه الحميم السفلية ؛ والخط الأفقي للصليب في هذه الرمزية يشير إلى البرزخ الفاصل بين عالم اليمين وبين عالم الشمال أيّ سور الأعراف حيث حوض مياه الحياة الذي تتحول فيه النشأة الجهنمية إلى نشاة جنانية.

ثمّ تطرق الشيخ إلى موضوع الحرب والسلام بالمفهوم الأوسع، أيّ الحرب التي تنشأ من تنازع المتقابلات المتعاكسة، والجهاد الضروري للرجوع من كثرة التشتيت والتفرقة إلى وحدة التكامل والانسجام، فالجهاد الأكبر لهوى النفس يثمر تحقيق سلام الطمأنينة والرضا.

ثمّ تطرق إلى تعدد الشؤون الإلهية في مختلف مستويات المرايا الخلقية عبر مراتب الوجود، وتعرض لرمزية النسيج مبيناً أنّ الأعيان الممكنة تظهر بتقاطع الخيطين المتعامدين: خيط السدي الوجوبي العمودي مع خيط الطعمة الإمكاني الأفقي، وأنّ مصير كلّ فرد هو ما ينسجه بنفسه من نفسه كما تفرز العنكبوت بيتها من مادة نفسها.

ثمّ تعرض الشيخ إلى التحول الدائم المستمر في الصور، المعبر عنه بالخلق الجديد، وما يترتب عليه من استحالة إمكانية التناسخ في الوجود كما تتوهمه بعض النظريات والعقائد الباطلة.

وبعد ذلك وضح الفرق الأساسي بين مفهوم النقطة وبين امتدادها، فالنقطة بمنزلة مطلق الذات، وما يظهر عن النقطة من صور فضائية وأشكال مقيدة هو بمنزلة التعينات الإمكانية، وأتبع ذلك بذكر شجرة النور كرمز لتثنية النقطة الوجودية، أيّ لظهور صورتها في مرآة الوجود الإمكاني لإبراز جواهر الكنز المخفي فيها بظهور صور التقييد الإمكانية الحادثة المتجددة في كلّ آن رغم ثبوت أعيانها في حضرة القدم، حيث أنّ الكمال يستلزم جمع كلّ الأضداد في النقطة الأصلية الجامعة للحدوث والقدم، أي للقيود والإطلاق والمستوعبة في وحدتها لكلّ لكثرة. وهذا الكتاب مدخل كتابه التالي الذي كتبه في نفس السنة.

2- مراتب الوجود Les états multiples de l'Etre (1931)

يتألف هذا الكتاب من مقدمة و18 فصلاً في 106 صفحة، وهو أعمق كتب الشيخ فيما يتعلق بالمعرفة الإلهية والوجودية، وفيه بيان دقيق للحقائق المتعلقة بوحدة الوجود، لا بمعناها الفلسفي الذي لا يميز بين الخالق والمخلوق، ولا بين الوجود الواحد والموجودات المتكاثرة، ولا بين الظاهر والمظاهر، ولا بضلالات الاتحاد والحلول، بل وحدة الوجود بمعناها الإسلامي الأصيل من توحيد الأفعال من حيث قوله تعالى: (والله خلقكم وما تعملون) وتوحيد الصفات من حيث: (هو الأول والآخر والظاهر والباطن)، وتوحيد الذات من حيث: (فأينما تولوا فثم وجه الله).

فمدار هذا الكتاب حول تجليات الوجود الذاتي الحقّ في الشؤون الإلهية ومظاهرها الكونية عبّر مراتب الوجود، خصوصاً المظهر الإنساني الجامع الكامل، علماً بأنَّ تلك الشؤون والتجليات والمراتب متكافئة من حيث الجمع الذاتي، وتتفاوت درجاتها من حيث الفرق الأسمائي.

والفصول الثلاثة الأول من الكتاب تتناول مفاهيم الوجوب والإمكان، ثمّ التمييز بين الممكن القابل للظهور، والممكن الذي لا يقبل الظهور، ثمّ التمييز بين التعيين الذاتي الذي هو مبدأ كلّ تجلي، واللاتعين الذي لا يعني العدم، مثلما أنَّ الصفر ضروري في الأعداد حتّى يتميز الموجب من السالب، فاللاتعين هو بمنزلة الصفر المتيافيزيقي. وفي الفصول الأخرى وضح الشيخ مسائل تجليات الوحدة الذاتية المطلقة في الكثرة الأسمائية ومظاهرها الخلقية المقيدة، وعلاقة ذلك بوعي الإنسان من حيث إنيته الفردية كقبس من العقل الكُلّي، وظهورها المتكثر في الملكات النفسية والعقلية في اليقظة والمنام ؛ ثمّ تعرض الشيخ إلى المضاهاة بين وحدة تلك الملكات في الإنية رغم تكاثر مظاهرها. وبعد ذلك بسط الكلام في مفهوم المعرفة وتدرجها إلى غاية كمال التحقق بالوحدة الذاتية.

3- الميتافيزيقا الشرقية (1939) La métaphysique orientale

هذا الكتاب هو رسالة موجزة (26 صفحة) ملخصة لمحاضرة ألقاها الشيخ المؤلف في جامعة السربون، وعرض فيها الشروط الضرورية لفهم مؤلفاته، حيث وضع الحدود المضبوطة لجملة من المصطلحات التي هي مفاتيح لفهم مكتوباته، ودعا إلى اكتساب الوسائل المفضية إلى التحقق بحقائق العلم المقدس بالتدرج عبر مختلف مراحله، مع تأكيده بنبذ كلّ الأخطاء والمغالطات الشائعة في الفكر الغربي الحديث، وحثّ الطالب المتطلع إلى المعرفة على أن يبحث عن الظروف الملائمة التي تساعده على السلوك وفق الدين القيم في وسط متشبع بالتراث الروحي الأصيل.

4- مبادئ حساب المقادير اللامتناهية في الصغر (1946)
Principes du calcul infinitésimal

يوضح الشيخ في هذا الكتاب الفوارق الأساسية التي تميز مفهوم اللامتناهي عن مفهوم اللامعين، وهو ما يجهله الكثير من علماء الرياضيات في هذا العصر، وكذلك أدعياء العلم المتيافيزيقي، حيث لا يتحرجون من اعتبار تعدد اللامتناهيات، وهو ما يتناقض مع إطلاق اللامحدود وكماله. ثمّ يوضح الشيخ الدلالات الأصلية لبعض المفاهيم الرياضية كعملية التكامل أو العبور إلى النهايات مبيناً ما يضاهيها في الميدان الميتافيزيقي، وهذا مثال يوحي بمدى البون الفاصل بين العلوم السطحية الظاهرية وبين حقائق العلم الرباني التراثي الأصيل، وأنّ هذا الأخير يمثل قاعدة انطلاق اكتساب المعارف الميتافيزيقية ولو على الصعيد

النظري، والجدير بالملاحظة أنّ مطالع هذا الكتاب، حتّى وإنْ كان عديم المعرفة بالرياضيات، يمكن له أن يستفيد من الفصول الأولى، مع إمكانية عثوره في باقي الفصول على بعض التوضيحات الهامة الأخرى.

5- رموز العلم المقدس Les Symboles de la science Sacrée (1962)

هو مجموع 75 مقالة منتخبة كانت قد نشرت ما بين 1925 و 1950 في مجلتي (برقع إيزيس) و (دراسات تراثية). ويجد القارئ في كلّ مقالة بياناً لدلالات رمز معين تشترك فيه العديد من المجتمعات ذات التراث الإلهي، كرمز حرف (نون)، ورمز الكهف ورمز الجبل، غير ذلك من المفاهيم المتعلقة بالمركز أو بالبناء المقدس أو المنازل الفلكية أو الدلالات العرفانية الأعداد والحروف. وعلى العكس من الأطروحات المعاصرة، يبيّن الشيخ أنّ الرموز ليست مجرد اصطلاحات وضعت لنخبة اجتماعية أو عرقية، وإنّما هي نماذج ومثل لحقائق تفتح آفاق الوعي على المراتب العلوية لأنّها بارزة من حضرة الغيب العلوي.

(ب)محور السلوك الروحي والتحقق العرفاني

6- نظرات في التربية الروحية Apercus sur l'initiation (1946)

هذا الكتاب يتألف من 48 مقالة كتبها الشيخ ثمّ أجرى عليها بعض التعديلات والتكميلات ورتبها لتكون متناسقة التسلسل. وفي مواضيعها توضيحات دقيقة عميقة لمختلف أوجه ما ينبغي للسالك في مدارج التربية الروحية أن يتحقق به ويستوعبه ، أو أن يلغيه ويتجنبه. وفي الفصل الأول من الكتاب توضيح للفوارق بين التصوف والرهبانية المسيحية ، وبين السلوك الروحي والزهد أو بين العارف والناسك، وكذلك معرفة الأخطار الموجودة في المنظمات المنتحلة لوظيفة التربية الروحية المزيفة في العالم الغربي. ثمّ فصل الشيخ المبادئ الأساسية التي ينبني عليها السلوك كضرورة الالتزام بالشريعة ، والولادة الثانية في عالم الملكوت، وعدم الالتفات إلى الخوارق والكرامات، والمؤهلات الصحيحة للقيام بوظيفة التربية الروحية.

7- السلوك والتحقق الروحاني Initiation et réalisation spirituelle (1952)

يشتمل هذا الكتاب على مقدمة و 33 فصلاً (275 صفحة) ، مواضيعها مكملة أو مفصلة لـمّا كتبه في الكتاب السابق (نظرات في التربية الروحية)، أيّ أنّها موضحة لأهم المفاهيم المتعلقة بالسلوك، ومن ذلك الشعائر التعبدية الصحيحة في مقابل الطقوس الزائفة، وفضح أدعياء المشيخة والدجالين بتحديد الدور المنوط بشيخ التربية الحقيقية وعلاماته، ومن ذلك بيان مدى الفرق بين مقامات أولياء الله العارفين أهل الجمع والوجود والشهود المتحققين بلباب الحكمة الربانية وبين ما هم عليه أهل الرياضات النفسية من غير

ولي لله تعالى مرشد. وفي هذا الكتاب وصفة حقيقية تمكن من رصد النماذج الدجالية للمتظاهرين بالتربية. ويختم الشيخ كتابه ببيان معنى التحقق الكامل والفتح الصحيح.

ولهذا الكتاب وللذي قبله عمق إسلامي واضح حيث أنَّ جل مواضيعهما مماثلة لـما هو مبسوط في كتب التصوف الإسلامي. وهذان الكتابان لا غنى عنهما لمن طلب السلوك السليم الأصيل في العالم الغربي.

(ج) محور الدراسات الدينية والتراثية

8- مدخل عام إلى دراسة العقائد الهندوسية (1921)

Introduction Générale aux doctrines hindous

يتألف هذا الكتاب من مقدمة و 38 فصلاً (317 صفحة)، وهو يلخص النظريات العرفانية الأساسية التي فصلها الشيخ في مؤلفاته الأخرى، وكان في الأصل مشروع أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه، فرفض لا لضعفه بل بالعكس لـما كان يخشى أن يثير من ردود فعل في الأوساط الجامعية وغيرها، لأنَّه يمثل ثورة فكرية قاصمة لأهم الاتجاهات الفكرية في دراسة الأديان كما كانت رائجة في الغرب في مطالع القرن العشرين. وفي هذا لكتاب بدأ الشيخ دعوته، التي كررها في كتبه اللاحقة، إلى ضرورة اقتراب الغرب من الحكمة الشرقية لتقويم الانحراف الروحي الفكري المهول الذي أفرزته الحضارة المادية ، ويهاجم الشيخ مسخ الحقائق الشائع في أطروحات المستشرقين مفسراً سوء فهمهم للمعارف التراثية الشرقية الأصيلة بعمى البصيرة وبالعجز الروحي الذي يعانونه بحيث يريدون حصر الحقائق الإلهية والغيبية في الأشكال التافهة لقواعدهم الفكرية الوضعية الضيقة النابعة من أهوائهم وعواطفهم، وذلك بعيد عن صدق الطلب اللازم لطالب سبيل الواحد الأحد. وفي هذا الكتاب تفصيل واضح لأهم أسس عقائد الملة الهندوسية الأصيلة، وهي مطابقة من حيث جوهرها لأسس الدين الإلهي الواحد الخالد، وإنْ اختلفت أشكال التعبير عن تلك الأسس باختلاف اللغات والشرائع، والركن الأول لجميعها هو: لا اله إلاَّ الله الواحد الأحد ليس كمثله شيئ وهو السميع البصير لا ربَّ سواه ولا معبود بحق إلاَّ هو له الأسماء الحسنى ذو الجلال والإكرام.

9- الإنسان وصيرورته وفق تعاليم الفيدنتا (1925)

L'homme et son devenir selon le Védanta

يتألف هذا الكتاب من مقدمة و 24 باباً (206 صفحة)، وهو يتناول تكوين الإنسان الآدمي ومراحل أطواره ومصيره بعد الموت حسب تعاليم كتاب الفيدنتا الملخص للب التراث الهندوسي الأصيل، ومن ذلك ضرورة ربط الأحوال الواردة على الإنسان بالمبدأ العلوي الأصلي، فهي مظاهر متعددة لوحدته الثابتة. كذلك فإن الإنيات الفردية مظاهر للهوية الحقة والإنية المطلقة الأصلية التي لا وجود ولا قيام للإنيات الفردية إلاّ بها. وبالتأمل في المضاهاة بين العالمين الصغير والكبير أي الإنسان والكون، وبين ارتباط الألوهية بتجلياتها، يمكن توضيح منهجية السلوك العرفاني الذي يتمثل في عروج النفس بعد انعتاقها من سجن إنيتها الشخصية الضيقة إلى وسع المراتب الروحية العالية.

وقد ركز الشيخ خلال عرضه لتعاليم الفيدنتا على عدم انفصال الجانب الشرعي التطبيقي الظاهري عن الجانب النظري والوجداني الباطني، وأشار أيضاً إلى عدم كفاءة اللغات الغربية للتعبير الصحيح عن حقائق المعرفة السامية كما تعبر عنها اللغات المقدسة التي نزل بها الوحي الإلهي، ممّا يستلزم استعمال الرموز لتقريب مفاهيم ما تعذر الإفصاح عنه بالمصطلحات المألوفة.

وينبه الشيخ إلى أنّ الفلسفة الغربية لا تعرف من حقيقة الإنسان إلاّ جانبه الأسفل في الوعي وفي الحس، وذلك لا يمثل إلاّ نسبة ضئيلة دنيا من مجموع طاقاتها، ومظهر ضيق جداً من رحابة إمكانياتها. ثمّ إنّ مجموع كلّ تلك الطاقات والإمكانيات ما هي إلاّ مظهر جزئي بسيط للإنية الحقية الذاتية الثابتة المطلقة للذي ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، إذ كلّ ما سواها لا يمكن أن يعتبر وجوداً حقيقياً. وفي هذا الكتاب بيان لمراكز الطاقة الروحانية في الإنسان ورقائقها التي تنتعش بذكر الله تعالى كالزرع المبارك الذي يخرج شطأه من بذرة أدنى من السمسمة إلى أن تمتد فروعها في السماء توتي أكلها العرفاني كلّ حين بإذن ربها ، عند تحقق صاحبها بمقامات السلوك المعراجي فناء وبقاء إلى أن يتمكن في الكمال، وتسفر شمسه فيه عن الإنسان الكامل الخليفة الجامع.

وهذا الكتاب يعتبر من أصعب كتب الشيخ لكثرة ما فيه من المصطلحات السنسكريتية – لغة الهندوس – ولطبيعة البحث المتعمق في ميدان ما وراء الطبيعة.

10- الثلاثية الكبرى La grande Triade (1946)

يحتوي هذا الكتاب على مقدمة و 26 فصلاً (212 صفحة)، وهو يتناول الرمز المثلثي ودلالاته العرفانية وفق تعاليم تراث الشرق الأقصى، وهو الرمز المؤلف من الثلاثية الأساسية : السماء والأرض والإنسان الذي هو العمد الواصل بينهما، أو الحقّ والخلق والواسطة، أوالإطلاق والتقييد والبرزخ الجامع

لهما، وفي هذا الكتاب توضيح لميزات كلّ من جانبي الملة الصينية الأصيلة : جانب السلوك الروحي والمعرفة الإلهية كما هي في مدارس علم الباطن المنبثقة من (الطاوية)، وجانب السلوك الظاهري والاجتماعي والمعرفة الشرعية كما هي في مدارس علم الظاهر المنبثقة من (الكنفوشية). وأوضح أنّ السلوك عبر مدارج العلم الباطن، وهو المخصوص بقلة من المصطفين الأخيار، يتمّ بعد نيل الفتح الصغير برجوع العبد إلى أصل فطرته الحقيقية، ثمّ العروج عبر مراتبها العلوية إلى أن يتمكن بحقيقة الكمال بعد نيله الفتح الكبيرعند (وأن إلى ربك المنتهى). هذا وفي كتابه (التصوف الإسلامي والطاوية) معلومات أخرى مكملة لهذا الكتاب.

11- نظرات على علم الباطن المسيحي Apercus sur l'ésotérisme chrétien (1954)

يتألف هذا الكتاب من مقدمة و9 مقالات (126 صفحة) ، يجيب فيها الشيخ على بعض أسئلة القراء حول مسائل تتعلق بعلم الباطن المسيحي، كما يشمل تعقيبات الشيخ على الأخطاء الموجودة في بعض المؤلفات حول هذا الموضوع، وهو ثالث تأليف للشيخ عن المسيحية بعد كتابه حول القديس "برنارد" وكتابه "العلم الباطن لدانتي". وهذه المقالات تدرس تنظيمات كانت تحتضن في باطنها مناهج سلوكية صوفية وعرفانية خلال القرون الوسطى في أوروبا تحت غطاء المسيحية الرسمية الشائعة، كالتنظيم المسمى "بتنظيم الهيكل" و"تنظيم أوفياء المحبة" وتنظيم "فرسان الكأس المقدسة". وفي بداية الكتاب تكلم الشيخ حول موضوعين، يتعلق الأول بأهمية اللغة العبرية في الملة المسيحية، ويتعلق الثاني بتمحور المسيحية الأصيلة حول قطبين : القطب الشرعي الظاهري العام والقطب السلوكي الباطني الخاص.

12- دراسات حول الهندوسية Etudes sur l'hindouisme (1968)

يتألف هذا الكتاب من 11 مقالة وتعقيبات على بحوث صدر معظمها في مجلة "برقع إيزيس" ومجلة "دراسات تراثية". والمفاهيم التي تطرق إليها تتميز بعموم أبعادها، وحتى إنْ تعلقت بخصوص التراث الهندوسي في مجالات المعرفة والحقائق الغيبية فهي لا تتنافى مع إمكانية تطبيقها على أشكال أخرى من التراث المعرفي في الملل والأديان الأخرى ذات الأصل الإلهي.

ويصحح الشيخ في تلك المقالات العديد من الأخطاء وأنماطاً من سوء الفهم الشائعة عند الباحثين المعاصرين، ويميز سمو المشاهدة في مقام الإحسان والاجتباء الرباني عن أعمال المجاهدة في مقام الإيمان، كما يميز بين علوم المعرفة وأعمال المعاملة، ويوضح علاقات الهوية بالإنية، وينبه على مبررات وجود النظام الطبقي في المجتمعات التراثية كوضع يعكس ما عليه الاستعدادات والأمزجة الإنسانية من الاختلاف والتفاضل، لا لاكتساب امتيازات مادية واجتماعية، بل لكسب مراتب روحية ومدارج عرفانية. وتعرض

الشيخ أيضاً إلى مميزات بعض الاتجاهات في المذاهب الهندوسية مثل مذهب "التانتاريزم" وما يظهر عند بعض سالكيه من ظواهر خارقة للعوائد.

13- لمحات حول التصوف الإسلامي وعلم الباطن في الملة الصينية "الطاوية (1973)Esotérisme islamique et taoisme

القسم الأول من هذا الكتاب يتألف من مقالات حول مسائل في التصوف الإسلامي أولها: المبادئ العامة الأساسية للتصوف وأنّه ليس بدخيل على الإسلام كما يزعم الجاهلون بل منبعه الأصيل هو القرآن وسنة رسول الله – صاى الله عليه وسلم – ، ثمّ تطرق في كلّ مقال إلى مسألة معينة من المسائل التالية : القشر واللب في الميدان العرفاني – حقيقة التوحيد- رمزية اليد – الفقر إلى الله تعالى – الروح – علم أسرار الحروف وأعدادها في اللغة العربية – التجلي والخلق – آثار الحضارة الإسلامية في الغرب.

أمّا القسم الثاني من الكتاب ففيه بحث طويل عميق وواضح حول مميزات الملة الصينية الأصيلة بجانبيها : العام المتمثل في الشريعة والمؤطر في تعاليم كنفوشيوس ومدرسته، والخاص المتمثل في السلوك الروحي والتحقق العرفاني والمؤطر في مناهج الطاوية وتعاليم أقطابها مثل (لاوتسا) المعاصر لكنفوشيوس في القرن السادس قبل الميلاد. والقسم الأخير من الكتاب يشتمل على تعليقات للمؤلف على عدة تآليف فيها دراسات حول التصوف الإسلامي أو حول الملة الصينية.

(د) محور دراسات حول شخصيات ومذاهب ومفاهيم تراثية

14- باطنية دانتي (1925) l'Esotérisme de Dante

الأديب الشاعر دانتي(1265 – 1321 م) هو أحد مشاهير علماء الدين بايطاليا في القرن السابع الهجري ، ويكشف الشيخ عبد الواحد يحيى بأنّ هذا الحكيم كان متضلعاً في علوم الباطن حسب ما هو مستبطن في كتابه الشهير "الكوميديا الإلهية" وأيضاً في كتابه "الحياة الجديدة". ويؤكّد الشيخ أنّ دانتي كان أحد رؤساء تنظيم سري يدعى" العقد المقدس" مرتبط بتنظيم "الهيكل" الذي كان يمثل تحت غطاء الحروب الصليبية وحماية المسيحية في فلسطين والشام ، حلقة وصل بين دوائر الولاية في العالم الإسلامي وعالم الولاية الخفي في أوروبا خلال القرون الوسطى. وفي الكتاب مقارنة لما فصله دانتي حول مراتب الوجود والنشأة الكونية وترتيبها من سجين بأسفل سافلين إلى جنات عدن في عليين مروراً بسورالأعراف، وبين رحلة الإسراء والمعراج للنبي الخاتم سيدنا محمد – صلى الله عليه وسلم – والمعارج الروحية للأولياء كما هي مفصلة في مكتوبات الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي الذي توفي سنة 638هـ أي 80 سنة قبل أن ينهي دانيته

"الكوميديا الإلهية". وتعرض الشيخ في بحثه هذا إلى رمزية الأعداد والحروف في المعارف الصوفية ، وفي النهاية نبه إلى أنّ ظهور دانتيه بالكوميديا الإلهية في عصره مرتبط بدقة بالخصائص المميزة لكلّ مرحلة من مراحل الأدوار الزمنية التي تجتازها البشرية.

15- مليك العالم Le Roi du monde (1927)

هذا الكتاب أثار جدلاً كثيراً في الأوساط المهتمة بالتراث الروحي، وفيه يبيّن الشيخ وجود مملكة للولاية في عالم الإنسان، سلطانها هو قطب الزمان، وحكامها بمختلف طبقاتهم هم أولياء الرحمان، ونوابهم موزعون داخل كلّ الشعوب والأمم، وهي مملكة القلوب والأرواح حسب مقاماتها عند ربها وتحققها بالمعرفة الإلهية، وهي المركز الثابت الذي عليه مدار أطوار الحضارات الإنسانية من بدإ الخليقة إلى آخر الزمان. وإنْ كان أشخاص هذه المملكة يغلب عليهم الستر والخفاء فآثارهم في غاية الظهور والجلاء، ولبيان ذلك استعمل الشيخ مصطلحات وأسلوباً يتناسبان مع عقلية الغربيين، كما استشهد بمعطيات من مصادر متنوعة لملل وأديان مختلفة تشير إلى وجود مركز علوي دائم لديوان الصالحين من حيث: (ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أنّ الأرض يرثها عبادي الصالحون إنّ في هذا لبلاغاً لقوم عابدين وما أرسلناك إلاّ رحمة للعالمين).

16- القديس برنارد Saint Bernard (1929)

يعتبر القديس برنارد (1090م-1153م) إماماً مرموقاً على صعيد الروحانية المسيحية في القرون الوسطى، وقد تولى رئاسة دير (كليرفو) بفرنسا في سن مبكرة، وإلى جانب هذا تميز بمهارته في الدبلوماسية السياسية بحيث تمكن من جبر التصدع الذي حصل آنذاك بين الكنيسة والقصر الملكي، كما قام بالعديد من المناظرات في مسائل العقيدة، وساهم في إنشاء وإرساء جماعة :" تنظيم الهيكل " الذي كان له دور أساسي في وصل الروحانية الغربية بالروحانية الإسلامية تحت غطاء الحروب الصليبية. ومن خلال المسار المتميز لحياة هذا القديس أراد الشيخ عبد الواحد يحيى أن يعطي نموذجاً حياً للروابط الوثيقة التي ينبغي أن تتحقق دائماً بين السلطة الروحية والحكم الزمني، أو التكامل بين رجال الدين ورجال الدولة ، أو بين عالمي التدبير الروحي والحكمة التفصيلية الكونية ، لأنّ ذلك ضروري لاستقرار وسلام كلّ أمة وازدهار كلّ مل. وفي هذا السياق كتب الشيخ في نفس السنة التي ألف فيها هذا الكتاب تأليفاً آخر فصل فيه هذا الموضوع بعمق وعنوانه " السلطة الروحية والحكم الزمني ".

17- دراسات حول الماسونية الحرة وتنظيم الرفقة (1964)

Etudes sur la franc – maconnerie et le compagnonnage

يشتمل هذا الكتاب على 23 مقالاً وعشرات من التعاليق على كتب ودراسات مجموعة في جزأين كبيرين (أزيد من 600 صفحة) ، وهي بحوث تتعلق بهذين التنظيمين المشهورين في الغرب. فهي موسوعة للمعلومات حول تاريخ الماسونية وتطورها ودلالات رموزها ، ويقرر الشيخ أنّ الماسونية الأصلية كانت منهاجاً للتربية الروحية، وأنّ لرموزها ومصطلحاتها دلالات عرفانية، وأنّ جانبها الأصيل ما زال يحمل إلى اليوم – بالنسبة للغرب – بذورا لتلك التربية والمعرفة رغم ضعف مستوى جل المتنسبين إليها، ورغم اقتصارها على الجانب النظري فقط بعد انقطاعها مُنذ زمن بعيد عن الجانب التطبيقي. وأعطى المؤلف أمثلة لإمكانية رجوع الماسونية لأصالتها الأولى، كما يظهر في مقاله حول "الكلمة المفقودة والألفاظ المستعارة".

18- أنماط تراثية وأدوار كونية (1970)

formes traditionnelles et cycles cosmiques

هذا الكتاب يجمع منتخبات نشرت بعد وفاة المؤلف، وقد سلط فيها الأضواء على بعض مراحل التاريخ الإنساني والأدوار الزمنية للحضارات وفق التعاليم الهندوسية، وهي تتفق في مجملها مع تعاليم الملل الأخرى. وأعطى الشيخ توضيحات عميقة وعجيبة، قد لا يقررها بعض علماء الآثار المعاصرين، حول التراث الحضاري للمنطقة القطبية الشمالية، وللقارة الأطلسية التي اندثرت بخسف طوفان عام، وحول الروحانية العبرية (القبالة)، وكذلك حول الحضارة المصرية والكلدانية ، وتراث العلوم الهرمسية ومدى انتشارها وامتدادها في الحضارات السابقة واللاحقة بما فيها الحضارة الإسلامية حيث استعمل بعض أئمة التصوف الإسلامي أحياناً لغة رموزها ومصطلحاتها. وجملة هذه البحوث تشكل لوحة مثيرة للجوانب المقدسة في التاريخ الإنساني، وإن كانت على النقيض من الفرضيات الشائعة عند الباحثين المحدثين.

19- مجموع منتخبات (1978) Melanges

يتألف من 19 مقالة تتناول مواضيع شتى ابتداء من مقالة "مبدع العالم" الصادرة سنة 1909 وفيها بحث حول مسألة أصل الشر، وانتهاء بمقالة صدرت عام 1951 حول العلم الظاهر بالنسبة للعلوم التراثية الأصيلة والتي تؤكد بصفة قطعية استحالة التوفيق بين البحث الفكري الظاهري السطحي الحديث، وبين المعارف التراثية اليقينية.

وينتظم هذا الكتاب في ثلاثة محاور: علم ما وراء الطبيعة والكونيات (7 مقالات)، العلوم والفنون التراثية (4 مقالات)، وأخيراً بحوث حول بعض الضلالات المعاصرة وانحرافات الحداثة (8 مقالات)، وفي هذه المحاور توجد مفاهيم عميقة للعلاقات بين العلوم والفنون وطبيعة كلّ منها، كما توجد

معلومات غزيرة مفيدة حول نظرية الروح، وحول أصل الطائفة المسيحية الأمريكية التي تعرف بالمرمونية، وأيضاً حول مغالطات ومتاهات أدعياء الروحنة الحديثة.

(هـ) محور الدراسات الحضارية والنقد التشريحي للحضارة المعاصرة

هذا المحور يشتمل على أربعة كتب كان لها الأثر البارز البالغ في الفكر الغربي خلال القرن العشرين، وقد قلبت القناعات الفكرية والعقائدية للكثير من المطالعين لها فجعلتهم يعودون إلى الدين والشرائع الإلهية. وفي هذه الكتب تشريح في منتهى الدقة والعمق لأسس الحضارة الغربية المعاصرة وطابعها الدجالي الطاغوتي، ولمراحل تطورها السابقة واللاحقة، وفيها بيان لبطلان كل النظريات المناقضة للشرائع السماوية، وتحطيم بلا هوادة لجميع أوثان الحداثة.

20- الشرق والغرب (1924) Orient & Occident

هذا الكتاب الذي يقع في 230 صفحة يتالف من مقدمة وقسمين: القسم الأول في أربعة فصول تحت عنوان: الأوهام الغربية ، والثاني في أربعة فصول أيضاً تحت عنوان: إمكانية التقارب، وأخيراً خاتمة ملخصة. سعى الشيخ في ها الكتاب إلى إبادة أوثان الحضارة الغربية، وإلى الإشادة بأصالة وسمو الشرائع الإلهية والمبادئ العرفانية الشرقية. أوثان الحداثة تتمثل في اللهفة وراء التطور المادي المبتور عن كلّ ترق روحي، وفي تأليه الفكر المقطوع عن الوحي الرباني، وفي متاهات التكديس والتكاثر للتقنيات والعلوم المادية بدون اعتبار لأصولها العلوية، وفي أخلاقيات سطحية لعواطف رجراجة فقدت أصولها العرفانية، كلّ ذلك في إطار حضارة في منتهى الهشاشة، تحدق بها الأخطار التي تنشؤها بنفسها كلّما ازداد تطورها. ولا نجاة للغرب من دوامة الخواء الروحي الذي يهوي به إلاّ بالاقتراب من التعاليم الربانية التي لا تزال حية في الشرق. ويقرر الشيخ أنّ ذلك التقارب تعترضه عوائق صعبة، لكن لابُدّ من تجاوزها إن أراد الغرب النجاة من مصير متعفن خطير والعودة إلى حضارة متوازنة. وفصّل الشيخ ما ينبغي تجنبه في مسار تلقيح وتلاقح الغرب مع الشرق حتّى تنشأ الظروف اللازمة لضمان الوفاق والانسجام والسلام، وهذا الكتاب ميسور القراءة، وهو مكمل للكتاب التالي "أزمة العالم الحديث".

21- أزمة العالم الحديث (1927) La Crise du monde moderne

ألف الشيخ هذا الكتاب عقب تأليفه "الشرق والغرب" فهما متكاملان، وفيه يشرح الشيخ كيف أنّ الحضارة المعاصرة سجنت أهلها في المادية القاتلة والشخصانية الوهمية والفردية المغرورة، لأنّ أصولها بترت فانفصلت عن الحقيقة الثابتة المسقية بمياه التعاليم الربانية وشرائع دين الله تعالى. وقد قام بتحليل مميزات العصر الحديث تحليلاً يتميز بالدقة والتناسق والموضوعية الصارمة، ومن خلاله بين إلى أيّ مدى وصل انحراف هذه الحاضرة، وتعارضها مع جل الحضارات الأصيلة السابقة، حيث أنّها اهتمت أساساً باستغلال ما نبذته تلك الحضارات السابقة، ولذلك فرغم نجاح الحضارة المعاصرة نجاحاً مذهلاً في التقنيات المادية لا يصحّ أن نعت بالتفوق كما يزعمه بإصرار جمهور المفكرين الغربيين، لأنها لم تزد غالبية الناس إلاّ شقاء باطنياً، ولم تزد المجتمعات إلاّ بؤساً سلوكياً بسبب ابتعادهم عن الحقّ الذي لا حياة حقيقية ولا سعادة دائمة إلاّ في حضرته واتباع شريعته. لكن الشيخ قرر مع هذا إمكانية تصحيح هذا الوضع المنذر بالخطر الداهم، وذلك بالعودة إلى منابع التراث الروحي الأصيل لتي لا تزال حية إلى اليوم. ويمكن بيسر قراءة هذا الكتاب وإن كان الاطلاع على كتابه(الشرق والغرب) ممّا يساعد على استيعاب كل جوانبه.

22- السلطة الروحية والحكم الزمني (1929)
Autorité spirituelle et Pouvoir temporel

يتألف هذا الكتاب من مقدمة و9 فصول (118 صفحة). بعدما ركز الشيخ على الميزة الأساسية للسلطة الروحية في علو مرتبتها، وضرورة احترام سلم القيم والتدرج في المراتب لدى كلّ مجتمع محافظ على الدين، عمد إلى عرض ما ينبغي أن تكون عليه العلاقات التي تضبط وظيفة علماء الدين بوظيفة رجال الحكم، إذ طبيعة هذه الارتباطات هي التي تميز موقع المجتمع من القداسة والثبات في الأصالة الحافظة لكلّ مجتمع من التفكك والتدهور. واستشهد الشيخ بأمثلة من التراث الهندوسي والغربي في القرون الوسطى، ويقرر أنّ اختلال الموازين في سلم القيم الدينية الاجتماعية يؤول إلى قلبها إذ لم يحصل التقويم السليم في الوقت المناسب. ومن هذا الانقلاب السالب تنشأ الفوضى في العقائد والمفاهيم والأفكار والسلوكيات، وتلك هي علامة الدخول في أحلك الحقب التي تشكل المرحلة الظلامية لتاريخ الإنسانية، وهي المرحلة التي دخلتها البشرية المنفصلة عن أصالتها الدينية منذ قرون وستستمر متفاقمة إلى ظهور العلامات الكبرى لآخر الزمان.

23- كتاب هيمنة الكم وعلامات آخر الزمن (1945)

Le Régne de la quantité et les signes des temps

يتألف هذا الكتاب من مقدمة و40 فصلاً (373 صفحة)، هذا الكتاب الجليل من أبرز مؤلفات الشيخ وأشدها إثارة، شرح فيه الأسس الخاطئة والاتجاهات الدجالية للحضارة الغربية المعاصرة ومراحل تطورها في الماضي وفي المستقبل إلى آخر الزمان، وبين بصرامة تناقضها مع المبادئ الإلهية ومعطيات المعرفة الميتافيزيقية اليقينية. والقسم الأول من الكتاب وضح فيه عدة مفاهيم أساسية في المعرفة كمعنى الكيف والكم، وحقيقية التجلي والظهور، والزمان والمكان والمادة ، ثمّ خصص فصوله الأخرى لتشخيص ظواهر التخريب الروحي والانحراف الفكري ومحاولة قلب الحقائق ومسخ القيم في المجتمعات المعاصرة، وهي الظواهر المميزة للمجتمع البشري في آخر الزمان كما هو مسجل في كلّ الكتب الإلهية، ويختم الكتاب بموضوع ظهور الدجال ومملكته الزائفة ، وأخيرا بيان لمعنى نهاية الدنيا وقيام الساعة.

(و) محور الردود على ضلالات ومتاهات الروحنة المزيفة

24- كتاب التيوصوفيزم قصة دين زائف (1921)

Le Théosophisme, Histoire d'une pseudo - religion

هذا الكتاب الواسع الكثيف يتألف من مقدمة و30فصلاً، كما يشتمل على عشرات التعليقات حول كتب ومقالات (472 صفحة)، وفيه دراسة دقيقة وافية لتاريخ نحلة 'التيوصوفيزم' في أواخر القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين، وفيه أيضاً تحليل لأحداث ولأشخاص كان لهم تأثير في التنظيمات السرية التي كانت تعج بها الأوساط الغربية في تلك الفترة ؛ ولا تزال امتدادات فروعها متغلغة إلى اليوم في المجتمعات الغربية. وهذا الكتاب يبرهن على أنّ التيوصوفيزم وأمثالها من النحل الباطلة والتنظيمات البدعية المضللة في الغرب، لا تعدو أن تكون صوراً مشوهة للمعرفة الدينية الإلهية المقدسة، وما هي إلا بؤر لروحنة مزيفة أو ملفقة يشرف على تسييرها دجاجلة من أولياء الشيطان يستغلون تطلعات أناس متبرمين من حياة مادية سطحية فيضيعون أعمارهم في متاهات مصيرها الإحباط.

25- زيغ نحلة استحضار الأرواح **L'erreur Spirite (1923)**

يتألف هذا الكتاب من مقدمة و 14 فصلاً (406 صفحة)، وهو يتميز بالوسع والدقة في تتبع نحلة 'استحضار الأرواح' ودعاتها ونواديها وتطورها، وهي النحلة التي يزعم دعاتها إمكانية الاتصال بأرواح الأموات في جلسات وفق طقوس خاصة، وكيف أنّ تلك الأرواح تملي عليهم جملة من الأخبار، فبين الشيخ أنّ هذا الزعم باطل تماماً ومستحيل رغم صحّة بعض الظواهر الغريبة التي تحدث في تلك الجلسات والتي

يمكن تفسيرها وفق معطيات معروفة في التراث الديني والعرفاني الأصيل. ثمّ نبه الشيخ إلى الأباطيل التي تزخر فيها مكتوبات المنتمين لهذه النحلة والتي يزعمون أنّهم تلقوها من تلك الأرواح، ومن أخطرها الإيمان بعقيدة التناسخ ولأحوال الإنسان بعد الموت مـمّا يناقض نصوص الكتب الإلهية. وحذر الشيخ من الاختلالات العقلية والاضطرابات النفسية للكثير ممّن يمارسون طقوس هذه النحلة، وأنها وسط مكيف للولاية الشيطانية والنفوس الظلامية. وقد كتب الشيخ كتابه هذا سعياً منه للحد من انتشارها المتنامي في تلك الفترة، واستطاع بقوة أن يقيم الحجج على زيغ أتباعها.

26- كتاب تقارير (1973) Comptes Rendus

يشتمل على مجموعة من التقارير حول كتب قام الشيخ بتحليلها، وأكثرها يدخل في سياق العلوم الخفية وتيارات الروحنة التي تنامت في الغرب خلال القرن السابع وبدايات القرن العشرين، وللطعون التي وجهها الشيخ إلى المفاهيم الخاطئة والعقائد الزائغة في تلك النزعات التي تصد عن الدين الإلهي القويم، وهي طعون لم تفقد صلاحيتها إلى اليوم، ومن شأنها المساعدة على التقويم السديد للعديد من التيارات الفكرية والنحل الطائفية وبدعها الدجالية. ويوحد إلى جانب تلك الطعون مقالات الثناء على كتب الباحث في التراث الأصيل "أناندا كوما راسوامي"، خصوصاً بحوثه حول الفن المقدس، كما توجد في القسم الثاني من الكتاب تعقيبات مشحونة بالحيوية كتبها الشيخ حول مقالات الباحث "بول لوكور" في مجلة "أتلنتيس".

27- كتاب مقالات وتقارير (2002) Articles et comptes rendus

يشتمل هذا الكتاب على مقالات نشرها الشيخ في مجلة "برقع إزيس" ما بين سنتي 1925 و1935 وفي مجلة "دراسات تراثية" ما بين سنتي 1936 و 1950. وفي قسمه الأول توجد 12 مقالة في 95 صفحة فيها بحوث حول تنظيمات ومذاهب تدعى توفير المعرفة والتربية الروحية لأتباعها، وأكثرها دعاوي وهمية، بل أحياناً تكون مصيدة يسقط فيه البلهاء في براثن الولاية الشيطانية. وفي هذا القسم أيضاً ردود صارمة قاسية على الفيلسوف الفرنسي المشهور "هنري برجسون" (1859 – 1941) فيسخر الشيخ من دعوته لما سماه بـ "الدين الديناميكي" الذي ما هو إلاّ خليط سمج من الأفكار التافهة الخاطئة والدالة على قيمة هذه الفلسفة التي لا تفضي إلاّ إلى العدم. وفي هذا القسم أيضاً بيان لأخطاء ومتاهات ما يسمى بعلم النفس الحديث إذ أنّ الكثير من نظرياته ما هي إلاّ أوهام وأباطيل، خصوصاً أنّ أنصاره لا يعترفون بأسمى عنصر في الإنسان وهو الروح العلوي الإلهي. وفي نفس هذا القسم مقال حول مسائل تتعلق بالتصوف الإسلامي، وفيه يعقب الشيخ على كتاب باللغة الانجليزية عنوانه (التصوف الإسلامي) لمؤلفه سيردار إقبال علي شاه، ومقال آخر حول رمزية النسيج، وبحوث أخرى حول السلوك الروحي العرفاني القويم وما يعاكسه من

مسالك وخيمة. أمّا القسم الثاني من الكتاب الذي يقع في نحو 150صفحة فيتألف من أزيد من سبعين تعليقاً على كتب وبحوث نشرت بين سنتي 1928 و 1950 وجل مواضيعها حول مسائل تتعلق بالميادين التراثية العرفانية والدينية والميتافيزيقية وما يتشعب منها من علوم وفنون.

الجمعة 25 ذو الحجة 1425

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله وسلم على سيدنا محمد رحمة العالمين وآله وصحبه ومن والاه.

تقديم

نبّه الشيخ عبد الواحد يحي في العديد من مقالاته وكتبه، بصريح العبارة أو بالتلويح والإشارة، على أنّ الإسلام هو الدين الجامع الخاتم لسلسلة الملل الإلهية، التي يتمثل لُبّها في التربية الروحية العرفانية الكاملة. وزيادة على هذا، خصص مقالات عديدة تتعلق بمفاهيم إسلامية عموما، وصوفية بالتخصيص. وقد حاولنا ترجمتها من الفرنسية إلى العربية في هذا الكتاب الذي يحتوي على أربعة أقسام، تشتمل على عشرين منها، وعلى تعليقات له حول كتب في نفس الموضوع، وكان قد نشرها في مجلات فرنسية متخصصة في التراث الروحي، أهمها مجلة "دراسات تراثية" (د. ت.) ومجلة "برقع إزيس" (ب. إ.)، وفي مجلة المعرفة التي كانت تصدر بمصر في مطلع الثلاثينات من القرن العشرين:

- القسم الأول: يبتدئ بمقال حول تأثير الحضارة الإسلامية في الغرب، وتتبعه تسعة بحوث حول مفاهيم وحقائق تتعلق بالتصوف الإسلامي، مع مقارنتها أحيانا بما يكافئها في الملل الأخرى.
- القسم الثاني: يتألف من ستة بحوث حول رمزية منطق الطير ورموز علم الحروف في التراث الصوفي الإسلامي، مع مقارنة دلالاتها مع ما يماثلها في التراثيات الأخرى.
- القسم الثالث: يتألف من أربعة بحوث، أولها يتعلق بحكمة: "اعرف نفسك بنفسك"، يتبعه بحثان في بيان زيف نحلة الاستحضار المزعوم لأرواح الموتى والرد على أصحابها، وأخيرا بحث حول القوى النفسانية الهائمة ومخاطرها على من يقف عند تأثيراتها.
- القسم الرابع: يشتمل على تسعة تعليقات حول كتب وبحوث في مواضيع تتصل بالتصوف وبفلسفة السهروردي الإشراقية وبالفلكلور. وأخيرا خمسة تعليقات حول كتب تبحث في الإسلام والعالم الإسلامي والعالم العربي .

اصطلاح

الكلمات أو الجمل التي تقع بين قوسين مزدوجين ((.....)) في هذا الكتاب هي من كلام المعرب، وأما التي تقع بين قوسين منفردين (.....) فهي من كلام المؤلف.

الباب الأول

تأثير الحضارة الإسلامية في الغرب

إن أغلب الأوربيين لم يقيّموا بدقة أهمية ما أخذوه عن الحضارة الإسلامية، ولم يفهموا طبيعة اقتباساتهم من هذه الحضارة في الماضي، بل إن بعضهم يذهب إلى حد الإنكار التام لكل ما يتعلق بها. وذلك لأنّ التاريخ كما يتلقونه في تعليمهم يشوه الحقائق، ويظهر تحريفه المتعمد في نقاط كثيرة. وبغلو مفرط يبدي هذا التعليم استهانته بما توحيه إليه الحضارة الإسلامية، ومن عادته الحط من شأن مزاياها كلما سنحت له الفرصة. ومن المهم ملاحظة أن دراسة التاريخ في الجامعات الغربية لا يوضح التأثير المذكور، بل بالعكس، فالحقائق التي ينبغي ذكرها في هذا الموضوع، سواء تلقينا أو كتابة، تزاح تماما بالكامل، لاسيما الحوادث الأعظم شأنا.

مثال ذلك، إذا كان من المعروف عموما أن إسبانيا ظلت تحت الحكم الإسلامي عدة قرون، فإنه لا يذكر أبدا بأن الأمر كان كذلك أيضا بالنسبة لبلدان أخرى مثل صقلية والقسم الجنوبي من فرنسا الحالية. ولكن ما هي حجة المؤرخين المعاصرين، وغالبهم لا دين لهم، في موافقتهم لأسلافهم في عكس الحقائق؟

ينبغي إذن أن نرى موقفهم هذا كنتيجة لكبرياء الغربيين وإعجابهم بأنفسهم، وهي العيوب التي تمنعهم من الاعتراف بحقيقة و أهمية ما هم مدينون به للشرق.

والأغرب في هذا الصدد هو أن الأوربيين يعتبرون أنفسهم كأنهم الورثة المباشرين للحضارة اليونانية القديمة، بينما الحق يدحض زعمهم هذا. فالواقع المعروف من التاريخ نفسه، يثبت بما لاشك فيه أن العلم والفلسفة اليونانية لم ينتقلا إلى الأوروبيين إلا بواسطة المسلمين. وبعبارة أخرى، لم يصل التراث الفكري اليوناني إلى الغرب إلا بعد أن تمت دراسته بعناية من طرف الشرق الأدنى، ولولا علماء الإسلام وفلسفته لظل الغربيون في جهل تام لتلك المعارف زمنا طويلا، بل ربما لم يكونوا ليدركوها أصلا.

وينبغي التنبيه على أننا نتكلم هنا عن أثر الحضارة الإسلامية لا العربية تخصيصا فحسب، كما يقول البعض أحيانا عن خطأ. وذلك لأن معظم الذين قاموا بهذا التأثير في الغرب لم يكونوا من الجنس العربي؛ وإذا كانت لغتهم عربية، فما ذلك إلا تبعا لاعتناقهم للدين الإسلامي.

وما دمنا قد أتينا إلى ذكر اللغة العربية، فإننا نرى هنا دليلا جليا على مدى اتساع نفس هذا التأثير في الغرب، وذلك في وجود ألفاظ ذات أصل عربي ومن جذور عربية، وهي أكثر بكثير مما يعتقد عموما، وهي مندرجة في كل اللغات الأوربية تقريبا، واستمر استعمالها إلى يومنا هذا،على أن معظم الأوروبيين المستعملين لها يجهلون تماما مصدرها الحقيقي. وحيث إن الكلمات ليست سوى وسيلة لنقل الآراء ولإظهار الأفكار ، فإن من السهل جدا أن نستنتج انتقال المفاهيم والتصورات الإسلامية نفسها.

والواقع، أن تأثير الحضارة الإسلامية قد امتد بمقدار واسع جدا وبكيفية ملموسة إلى جميع الميادين، من علم وفنون وفلسفة وغير ذلك. وقد كانت أسبانيا الوسط الأهم في هذا الصدد، وكانت هي المركز الرئيسي لنشر هذه الحضارة. وليس غرضنا الآن أن نفحص بالتفصيل كل واحد من هذه المظاهر، ولا أن نحدد وسع امتداد الحضارة الإسلامية، ولكننا نود الإشارة فقط إلى بعض الحقائق التي تبدو لنا ذات أهمية متميزة، وإن قل من يعترف بهذه الأهمية في عصرنا الراهن.

أما في ما يتعلق بالعلوم، فيمكن أن نميز بين العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية. وبالنسبة للأولى، فإننا نعلم يقينا بأن بعضا منها اقتبستها أوروبا من الحضارة الإسلامية بكيفية شاملة. فالكيمياء مثلا احتفظت دائما باسمها العربي الذي يرجع أصله إلى مصر القديمة، رغم أن المعنى الأول العميق لهذا العلم قد أمسى عند المحدثين مجهولا ومفقودا عندهم تماما.

ولنضرب مثلا آخر، وهو علم الفلك ، فمصطلحاته المستعملة في جميع اللغات الأوروبية لا تزال محتفظة بأصلها العربي، وأسماء الكثير من الأجرام السماوية لا يزال علماء الفلك في كل البلدان يطلقون عليها أسماءها العربية. وهذا يرجع إلى كون مؤلفات

الفلكيين اليونانيين القدامى، مثل بطليموس الاسكندري ((نحو90-168م))، كانت معروفة في الترجمات العربية، في نفس الوقت الذي عُرفت فيه مؤلفات خلفهم من المسلمين. ومن السهل عموما، بيان أن جل المعارف الجغرافية الخاصة بالمناطق النائية في آسيا وأفريقيا قد حازها خلال مدة طويلة الرحالة العرب الذين جابوا كثيرا جدا من الأقطار؛ ويمكن الاستشهاد بوقائع كثيرة أخرى من هذا النوع.

أما في ميدان الاختراعات، وليست هي سوى تطبيقات للعلوم الطبيعية، فقد انتقلت أيضا بنفس الطريق، أي بواسطة المسلمين، وما تزال قصة الساعة المائية التي أهداها الخليفة هارون الرشيد ((الخليفة العباسي الخامس: 170-193هـ/ 786-809م)) إلى الامبراطور شارلمان ((742-814 م)) عالقة بالأذهان.

وأما العلوم الرياضية، فينبغي أن نعيرها اهتماما خاصا في هذا الصدد. ففي هذا المجال الشاسع، لم ينتقل علم اليونان فحسب إلى الغرب بواسطة الحضارة الإسلامية، وإنما العلم الهندوسي أيضا. وقد طوّر اليونان الهندسة أيضا، وحتى علم الأعداد كان مرتبطا عندهم باعتبار ما يناسبها من الأشكال الهندسية، وهذه الهيمنة التي حظيت بها الهندسة تظهر مثلا جلية عند أفلاطون ((427-347 ق.م.)). لكن يوجد قسم آخر من الرياضيات يندرج ضمن علم الأعداد لم يكن معروفا كالعلوم الأخرى في اللغات الأوروبية بالاسم اليوناني، لأنه كان مجهولا عند اليونانيين القدامى؛ وهذا العلم هو الجبر الذي كان مصدره الأول الهند، واسمه العربي (في اللغات الأوربية) يبين كيف انتقل إلى الغرب.

وتجدر هنا الإشارة إلى حقيقة أخرى رغم أن أهميتها أقل مما سبق ذكره، ولكنها تدل أيضا على ما قدمناه، وهي أن الأرقام التي يستعملها الأوروبيون تعرف في كل مكان كأرقام عربية، ولو أن مصدرها الأول هو هندوسي في الحقيقة، وذلك أن علامات العد التي كان العرب يستعملونها في الأصل ما هي إلا حروف الهجاء نفسها.

وإذا انتقلنا الآن من النظر في العلوم إلى النظر في الفنون، فإننا في مجال الأدب والشعر نلاحظ أن كثيرا من الأفكار الواردة من الكتاب والشعراء المسلمين، قد وظفت في الأدب الأوروبي، بل إن بعض الكتاب الغربيين ذهبوا إلى حد تقليدهم تقليدا تاما. وكذلك

يمكن ملاحظة آثار التأثير الإسلامي في فن العمارة والبناء، لاسيما خلال العصر الوسيط بصفة أخص، فمن ذلك القوس المعقود الذي صار متميزا بنفسه إلى حد إطلاق اسمه على طراز معماري معين، ولا ريب أن مصدره في فن العمارة الإسلامي، رغم أن العديد من النظريات الوهمية ابتدعت لإخفاء هذه الحقيقة. ويفند هذه النظريات وجود مقولة مأثورة يتناقل روايتها البناءون أنفسهم ، تؤكد باستمرار أخذهم لمعارفهم من الشرق الأدنى. وهذه المعارف كانت تكتسي طابعا سريا وتضفي على فنهم دلالة رمزية؛ وكان لها ارتباط وثيق بعلم الأعداد، وأصلها الأول نُسب دوما إلى الذين شيدوا هيكل سليمان((عليه السلام)).

ومهما يكن من هذا المصدر البعيد لهذا العلم، فلا يمكن بحال أن يكون انتقاله إلى أوروبا في العصر الوسيط إلا بواسطة العالم الإسلامي.

وفي هذا السياق يجدر القول بأن هؤلاء البنائين الذين كانوا يشكلون تنظيمات لها شعائر خاصة، كانوا يعتبرون أنفسهم كـ "أجانب" في الغرب، ولو كانوا مقيمين في بلدان مسقط رؤوسهم، وقد استمرت هذه التسمية لهم إلى أيامنا هذه، غير أن هذه الأمور أمست غامضة وغير معروفة إلا للقليلين جدا.

وفي هذا العرض السريع، ينبغي بالخصوص تسجيل ميدان آخر، هو ميدان الفلسفة، حيث بلغ التأثير الإسلامي خلال العصر الوسيط من الأهمية مبلغا عظيما بحيث لا يمكن لألد خصوم الشرق إنكار قوته. ويمكن حقا القول بأن أوروبا في ذلك الزمان، لم تكن لها أي وسيلة أخرى للوصول إلى التعرف على الفلسفة اليونانية. فالترجمات اللاتينية لأفلاطون وأرسطو ((384- 322 ق.م)) ، التي كانت مستعملة حينذاك، لم تترجم من الأصول اليونانية مباشرة، وإنما نقلت من الترجمات العربية السابقة التي أضيفت إليها شروح الفلاسفة المسلمين المعاصرين لذلك العهد من أمثال ابن رشد ((520-595هـ/ 1126-1198م)) وابن سينا ((370-428هـ/ 980-1037م)) وغيرها.

والفلسفة التي كانت في ذلك العهد تعرف باسم "الفلسفة المدرسية"، كانت عموما مقسمة إلى فلسفة إسلامية، وأخرى يهودية، وأخرى مسيحية. ولكن من الإسلامية استمد الأخيرتان مصدرهما، وبالأخص الفلسفة اليهودية التي ازدهرت في أسبانيا، وكانت اللغة

العربية وسيلة للتعبير عنها، كما هو مشهود في مؤلفات لها أهمية كبرى كمؤلفات موسى بن ميمون ((1135-1204م)) الذي ألهم الفلسفة اليهودية اللاحقة بعد عدة قرون، كما ألهمت فلسفة "سبينوزا" ((1632-1677م، وهو فيلسوف يهودي هولندي أبوه من أصل اسباني)) حيث تظهر فيها بوضوح بعض آرائه ((أي آراء موسى بن ميمون الأندلسي الأصل)).

لكن ليس من الضروري مواصلة تعداد الوقائع التي يعرفها كل من له بعض المعلومات عن تاريخ الفكر. ولكي نختم، الأفضل هو دراسة وقائع أخرى من طراز مختلف تماما، وهو طراز لا يعرف منه معظم المحدثين شيئا، وليس لهم عنه في أوربا خاصة ولو أبسط فكرة، بينما تكتسي أموره في جهة نظرنا أهمية أعظم بكثير من جميع المعارف الظاهرية للعلم وللفلسفة. ونعني بهذا العرفان الصوفي، مع كل ما يتعلق به، وما يتفرع منه بالفعل من معارف تشكل علوما تختلف كل الاختلاف عن العلوم التي يعرفها المحدثون.

وفي الواقع، ليس لأوروبا في أيامنا هذه شيء عن المعارف الحقيقية كالعرفان الصوفي وما يماثله، على أن هذه الحالة لم تكن على هذا المنوال في القرون الوسطى؛ وفي هذا الميدان أيضا، يتجلى التأثير الإسلامي في ذلك العهد بالكيفية الأكثر إشراقا والأشد وضوحا. ومن اليسير جدا ملاحظة آثاره في التآليف ذات المعاني المتعددة، وهي التي يختلف هدفها الحقيقي كل الاختلاف عن مجرد المقصد الأدبي.

وبعض الأوروبيين أنفسهم بدؤوا في اكتشاف طرف من هذا النوع العرفاني، لاسيما الدراسة التي قاموا بها حول أشعار "دانتي" ((الإيطالي: 1265-1321م))، ولكنهم رغم ذلك لم يصلوا إلى الفهم الكامل لماهيتها الحقيقية. وقبل عدة سنين، كتب المستشرق الاسباني "دون ميجيل آسين بالاسيوس" ((1871-1944)) كتابا عن المؤثرات الإسلامية في مؤلفات "دانتي"، وبرهن على أن عددا كبيرا من الرموز و التعابير التي استعملها الشاعر كان قد استعملها قبله بعض الصوفية المسلمين، وبخاصة سيدي محي الدين بن العربي ((أي الشيخ الأكبر، ولد بالأندلس سنة 560هـ وتوفي في دمشق سنة 638هـ / 1240م)). ولكن للأسف، فإن ملاحظات هذا الباحث لم تبين أهمية تلك الرموز الموظفة. على أن هناك كاتبا آخر إيطالي توفي أخيرا، وهو "لويجي فاللي"، درس تآليف "دانتي" بكيفية أعمق شيئا ما، وخلص إلى أن "دانتي"

لم يكن وحده الذي وظف الأساليب الإشارية المستعملة في الشعر الصوفي الفارسي والعربي. لقد كان كل أولئك الشعراء، في بلاد "دانتي" ومن بين معاصريه، أعضاء في تنظيم ذي طابع سري يسمى "أوفياء الحب" وكان "دانتي" نفسه أحد رؤسائه. لكن لما حاول "لويجي فاللي" النفوذ إلى دلالة "لغتهم السرية" استحال عليه هو أيضا التعرف على الطابع الحقيقي لهذا التنظيم أو أمثاله، من التنظيمات الأخرى ذات الطابع المشابه في أوروبا خلال العصر الوسيط. والحق هو أن بعض الشخصيات غير المعروفة كانت من وراء تلك الهيئات ومصدر إلهام لها؛ وقد كانت تعرف بأسماء مختلفة، من أهمها تسمية "إخوان وردة الصليب". ولم يكن لهؤلاء قواعد مكتوبة بتاتا، ولم يشكلوا جمعية أصلا، ولم يكن لهم كذلك اجتماعات معينة؛ وكل ما يمكن أن يقال عنهم أنهم بلغوا مقاما روحيا يسمح لنا بأن نسميهم "صوفيون" أوروبيون، أو على الأقل "متصوفون" وصلوا إلى درجة عالية في سلم العرفان الصوفي ((أو الولاية الربانية)). وقد قيل أيضا أن "إخوان وردة الصليب" الذين اتخذوا نقابات البنائين التي تحدثنا عنها كـ"غطاء"، كانوا يعلّمون الكيمياء - بمعناها القديم - وعلوما أخرى مطابقة للعلوم التي كانت حينذاك في أوج ازدهارها في عالم الإسلام. والحقيقة هي أنهم كانوا يشكلون حلقة من سلسلة التواصل التي كانت تربط الشرق بالغرب، وكانوا يقيمون علاقة دائمة مع الصوفية المسلمين، وهي العلاقة التي يُرمز إليها بالرحلات المنسوبة لمؤسسهم الرمزي الموصوف بالقداسة.

لكن كل هذه الوقائع لم تعرف في التاريخ المألوف، وهو الذي لا تنفذ بحوثه إلى ما هو أبعد من ظواهر الحوادث، مع أن هنا بالتخصيص، يمكن القول أنه يوجد المفتاح الحقيقي الذي يسمح بحل الكثير من الألغاز، وبدونه تظل غامضة مطلسمة على الدوام.

هذا جزء من كل عن أثر الحضارة الإسلامية في الغرب، ولكن الغربيين لا يريدون الاعتراف به في وضوح، لأنهم لا يرغبون في الاعتراف بفضل الشرق عليهم، ولكن الزمن كفيل بتبيان الحقائق التي يريدون إخفاءها.

(هذا المقال نشر في مجلة "المعرفة" بمصر، وفي مجلة "دراسات تراثية" بفرنسا، XII - 1950، ص. 337 - 344).

الباب الثاني

سيف الإسلام

جرت العادة في العالم الغربي على اعتبار الإسلام دين حرب في أساسه، وبالتالي عندما تتعلق المسألة بالحسام أو بالسيف، تُحصر هذه الكلمة في أضيق معانيها الحرفية، ولم يتأتى للغربيين قطّ التساؤل عن إذا كان له معنى آخر.

ولا اعتراض على وجود جانب جهادي في الإسلام، لكنه بعيد عن أن يشكّل طابعه المميز، لأنه موجود كذلك في جل الملل الأخرى، بما فيها المسيحية، والمسيح نفسه يقول: "لم آت بالسلام وإنما جئت بالسيف"[1]، وهو ما يمكن فهمه مجازيا؛ وتاريخ المسيحية في العصر الوسيط، أي في العهد الذي حصل لها فيه التطبيق الفعلي في المؤسسات الاجتماعية، يعطي براهين في غاية الكفاية [على الطابع الحربي الذي اكتسته]. ومن ناحية أخرى، فالملة الهندوسية نفسها، التي لا شك أنها لا تـُعتبر ذات طابع حربي بالتخصيص، بل تُنْتَقَد عموما لأنها لا تعير اهتماما كبيرا للنشاط العملي، هي أيضا تشتمل على هذا المظهر المحارب، ويمكن التيقن منه بمطالعة "البهاكافادجيتا" ((Bhagavadgita، من الكتب المقدسة عند الهندوس)). ومن اليسير فهم أن الأمر لابد أن يكون هكذا، إلا إذا كان الشخص قد أعمته بعض الآراء المسبقة أو التعصب؛ هذا لأن هدف الحرب في الميدان الاجتماعي، من كونها موجهة ضد الذين يخلون بالنظام، هو إرجاعهم إلى الانسجام مع هذا النظام، وهي بالتالي تشكل وظيفة مشروعة، هي في الصميم إحدى مظاهر وظيفة "العدل" بمعناه الأشمل. ومع هذا، فليس هنا سوى الجانب الأكثر سطحية للأمور، أي الأقل جوهرية. ففي وجهة النظر التراثية الروحية التي تعطي للحرب كل قيمتها من حيث هذا المفهوم، هي ترمز إلى الجهاد الذي ينبغي أن يقوم الإنسان به ضد الأعداء الذين يحملهم في نفسه، أي ضد كل العناصر التي هي في باطنه مناقضة للانسجام وللوحدة. ومع هذا، ففي كل من الحالتين،

---

[1] القديس متّي، 10، 34.

سواء على المستوى الخارجي والاجتماعي أو على المستوى الباطني والروحي، فإن الحرب ينبغي أن تتجه دائماً نحو تحقيق التوازن والانسجام (ولهذا كان مرجعها إلى "العدل" تحديداً)، وبهذا تتوحد بكيفية متوازنة العناصر الكثيرة المتناقضة في ما بينها. وهذا يعود إلى القول بأن المآل السوي للجهاد، وهو في النهاية السبب الوحيد لوجوده، إنما هو السلام، الذي لا يمكن التحقق به فعلياً إلا بالاستسلام للإرادة الإلهية (وهذا هو معنى كلمة إسلام)، وذلك بوضع كل من العناصر في موقعه لكي يساهم الجميع في التحقيق الواعي لنفس المخطط ؛ ولا حاجة إلى التنبيه إلى مدى التقارب في اللغة العربية بين كلمتي الإسلام والسلام[1].

وفي الملة الإسلامية، هذان المعنيان للحرب، وكذلك العلاقة الحقيقية القائمة بينهما، عبّر عنهما بأوضح ما يمكن حديث النبي ﷺ الذي قاله إثر الرجوع من إحدى الغزوات ضد الأعداء الخارجيين، وهو: "رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر". فإذا كانت الحرب الخارجية ليست سوى "الجهاد الأصغر"[2]، بينما الحرب الباطنية هي "الجهاد الأكبر"، فهذا يعني بأن ليس للأولى سوى أهمية ثانوية بالنسبة إلى الثانية، وما هي إلا صورة محسوسة لها فقط ؛ وفي هذا الإطار، من الطبيعي أن كل ما يُستعمل في الجهاد الخارجي يمكن أن يُؤخذ كرمز لما يتعلق بالجهاد الباطني[3]، وهذه هي الحال بالنسبة إلى السيف بالخصوص.

والذين لا يعرفون هذا المعنى، حتى وإن كانوا جاهلين للحديث الذي استشهدنا به، يمكنهم على الأقل أن يلاحظوا في هذا الصدد أنّ الخطيب [فوق المنبر قبل صلاة الجمعة] يتوكأ على سيف، رغم أن وظيفته، كما هو واضح، لا علاقة لها بالحرب بالمعنى المألوف لهذه الكلمة؛ وفي مثل هذه الحالة لا يمكن للسيف أن يكون رمزاً، خاصة وأنه مصنوع في الغالب من الخشب، وهذا مما يجعله طبعاً غير ملائم لأي استعمال في قتال خارجي، وبالتالي فهو يؤكد بجلاء على هذا الطابع الرمزي.

---

(1) لقد توسعنا أكثر في هذه المفاهيم في كتاب «رمزية الصليب»، الباب الثامن.

(2) من المقرر أن «الجهاد الأصغر» لا يكون مشروعاً إلا في شروط معينة تستند إلى الشرع، وكل ما خرج عنها هو«حرب» وليس «جهاد».

(3) هذا لا يصح، طبعا، بالنسبة لآليات الحروب الحديثة، ولو بالاقتصار على طابعها «الميكانيكي» الذي لا يتلاءم أصلا مع أي رمزية حقيقية؛ ولسبب مماثل لا يمكن لممارسة حرفة ميكانيكية أن تكون قاعدة لأي ترق من طراز روحي.

وفي الرمزية التراثية، يعود السيف الخشبي إلى ماضي بعيد جداً، لأنه في الهند من جملة ما يُستعمل في القربان "الفيدي" ((أي نسبة إلى الكتاب المقدس "الفيدا")) [1] وهذا السيف ("سفيا" sphya)، مع وتد القربان (أو بتعيين أدق: محورهنا الذي هو عنصرها الأساسي)، والسهم، قيل عنها أنها "ولدت من الفاجرا" أو صاعقة "إندرا": "لمّا رمى "إندرا" الصاعقة على "فريترا"، أصبحت عند إرسالها مربعة... البراهمان يستعملون اثنين من بين هذه الأشكال الأربعة خلال القربان، بينما يستعمل الكشاطرية الاثنين الآخرين خلال الحرب [2]... وعندما يُشهّر القائم بالقربان السيف الخشبي، فإنما هي الصاعقة التي يرمى بها الأعداء [3]. وعلاقة هذا السيف بالـ "فاجرا" ينبغي ملاحظته خصوصا بالنظر إلى ما سيلي؛ ونضيف في هذا السياق بأن السيف يُشبّه عموماً بالبرق، أو يُنظر إليه كأنه متفرع منه [4]، وهو ما يمثله بكيفية محسوسة الشكل المشهور المعروف بـ "السيف البراق"، هذا بغض النظر عن ما يتضمنه في نفس الوقت من دلالات ممكنة أخرى. فمن المقرر بأن ما من رمز حقيقي إلا ويتضمن دائماً معاني متعددة، وبعيدا أن تتنافى أو تتناقض، هي بالعكس منسجمة ومكمّلة لبعضها البعض.

ولكي نرجع إلى سيف الخطيب، نقول بأنه يرمز قبل كل شيء إلى القدرة الفعالة للكلمة، ويظهر هذا بديهيا، خصوصاً وأن "الكلمة الفاصلة" هي إحدى الدلالات التي تُنسب عموماً إلى السيف، وليست هي بالغريبة عن الديانة المسيحية، كما تصرح به هذه النصوص المتعلقة بآخر الزمان: "كانت في يده اليمنى سبعة نجوم، ومن فمه يبرز سيف ذو حدين قاطع للغاية، وإشعاع وجهه كان كإشعاع الشمس في قوتها [5]، ويبرز من فمه [6] سيف قاطع

---

(1) ينظر: أ.ك. كوماراسوامي، رمزية السيف، في: د.ت، عدد جانفي 1938، ومنه أخذنا الاستشهاد التالي.

(2) وظيفتا البرهمان والكشاطرية يمكن إرجاعهما هنا على التالي إلى الحرب الباطنية والحرب الظاهرية أو، تبعاً للمصطلح الإسلامي، إلى «الجهاد الأكبر» و«الجهاد الأصغر».

(3) "سهاتاباتها – براهمانا" Shatapatha Brahmana" 4 ،2 ،I.

(4) في اليابان خصوصاً، تبعاً للتراث الشنتوي، "السيف مشتق من برق نموذجي مثالي، فهو كالفرع منه أو الأقنوم المتجلي فيه" (أ.ك. كوماراسوامي، نفس المرجع).

(5) رؤيا نهاية العالم للقديس يوحنا، I، 16.– نلاحظ هنا اجتماع الرمزية القطبية (النجوم السبعة للدب الأكبر، أو "سابتا-ريكشا" في التراث الهندوسي) والرمزية الشمسية، التي سنجدها مرة أخرى أيضاً في الدلالة التراثية للسيف نفسه.

(6) المقصود هو «من كان ممتطيا الفرس الأبيض»، أي "كالكي –افاتارا" (Kalki-avatâra) في التراث الهندوسي.

الحدين ليضرب به الأمم"[1]. فالسيف البارز من الفم لا يمكن طبعاً أن يكون له معنى سوى هذا ((أي القول الفصل ما هو بالهزل))، لاسيما وأن الذات الموصوفة بهذا النعت هي الكلمة الإلهية نفسها ((أي كلمة الله عيسى ﷺ عند نزوله في آخر الزمان)) أو إحدى مظاهرها، وأما الحدين القاطعين للسيف، فيمثلان قدرة الكلام المزدوجة المبدعة الخلاقة والمفنية الساحقة، وهذا يعود بنا إلى الـ"فاجرا" تحديدا. فهي بالفعل ترمز إلى قوة، حتى وإن كانت واحدة في جوهرها، فإنها تتجلى في مظهرين متضادين في الظاهر، لكنهما متكاملين في الحقيقة؛ وهذان المظهران، كما أنهما ممثلان بحدي السيف، أو بأسلحة مماثلة أخرى[2]، يُمَثّلان كذلك في الـ"فاجرا" بسنانيها المتعاكسين؛ وهذه الرمزية تنطبق على جملة القوى الكونية بأجمعها، بحيث لا يُمَثِّل تطبيقها على الكلمة (أو القول) إلا حالة خاصة، لكن مع هذا، وبسبب المفهوم التراثي للكلمة ولكل ما تستلزمه، يمكن أخذ نفس هذا التطبيق الخاص رمزاً لجميع التطبيقات الأخرى الممكنة بكاملها[3].

والسيف لا يُشبَّه بالصاعقة فحسب، وإنما أيضاً مثله مثل السهم، يُشبَّه بالشعاع الشمسي، وإلى هذا يرجع بوضوح كون السيف البارز من فمه، المذكور في النص الأول السابق "وجهه يشع كالشمس". ومن هذه الحيثية، من اليسير إقامة مقارنة بين "أبولون" وهو يقتل الثعبان "بيتهون" (Python) بسهامه، و"إندرا" وهو يقتل التنين "فريترا" بالـ"فاجرا"؛ وهذه المقاربة لا يمكن أن تترك أي شك حول تكافؤ هذين المظهرين لرمزية الأسلحة، واللذين ما هما في الجملة إلا صيغتان مختلفتان للتعبير عن نفس الأمر الواحد.

من ناحية أخرى، من المهم تسجيل أن أغلب الأسلحة الرمزية، لاسيما السيف والرمح، هما أيضا في كثير من الأحيان رمزان لـ"محور الكون"، ويصبح المقصود عندئذ رمزية "قطبية" بدلا من رمزية "شمسية"؛ لكن بالرغم من أنه لا ينبغي الخلط بين هاتين الوجهتين في

---

(1) نفس المرجع السابق، XIX، 15.

(2) نذكر بالخصوص هنا الرمز الإيجي والكريتي للفأس المثناة، وكنا قد بينا بأن الفأس هي بالخصوص رمز للصاعقة، أي تكافئ بالضبط الـ"فاجرا".

(3) حول القدرة المزدوجة للـ"فاجرا" أو لرموز أخرى تكافؤها (خصوصا «سلطة المفاتيح») تنظر الاعتبارات التي عرضناها في كتاب "الثلاثية الكبرى"، الباب السادس.

النظر، إلا أنه توجد مع ذلك بينهما علاقات تسمح بما يمكن تسميته بـ"تحويلات" من الواحدة إلى الأخرى[1]. وإلى هذه الدلالة "القطبية" يرجع السنانان المتعاكسان للـ"فاجرا" الممثلين لثنائية القطبين، المعتبرين كطرفين للمحور، بينما في حالة الأسلحة ذوات الحدين، تظهر الثنائية في اتجاه المحور نفسه، وتتمثل بكيفية مباشرة في التيارين المتعاكسين للقوة الكونية، والمُمَثَّلَين برموز مثل حَيَّتي صولجان هرمس (عصا الطبابة)؛ لكن لما كان هذان التياران على علاقة بالتالي مع القطبين وشطري الكرة[2]، فيمكن أن نرى فيهما، رغم اختلافهما الظاهري، اتحادهما في الحقيقة من حيث دلالتهما الجوهرية.

والرمزية "المحورية" تعود بنا إلى مفهوم تحقيق الانسجام الذي يعتبر هدف "الجهاد المقدس" بالمعنيين الظاهري والباطني، لأن المحور هو الموقع الذي تلتقي فيه كل المتضادات وتتلاشى عنده، أو بعبارة أخرى، هو موقع التوازن الكامل، الذي يسميه تراث الشرق الأقصى: "الوسط الثابت"[3]. وهكذا، من هذه الحيثية المطابِقة في الحقيقة إلى أعمق وجهة في النظر، فإن السيف لا يمثل فقط وسيلة، كما يتبادر إلى الذهن عندما نقف مع المعنى الأكثر سطحية، ولكنه يُمثل أيضاً الغاية نفسها المبتغى نيلها، وبالتالي فهو يجمع على هذا النحو كلاً من المعنيين في دلالته الشاملة. هذا، وإننا لم نقم هنا في هذا الموضوع إلا بجمع الملاحظات التي يمكن أن تستدعي توسيعات أخرى، لكننا نظن بأنها كما هي عليه، تبين بما فيه الكفاية، سواء كان المقصود هو الإسلام أو أي ملة أخرى، كم هم بعيدون عن الحقيقة أولئك الذين يزعمون بأن ليس للسيف سوى دلالة "مادية".

(مقال نشر في مجلة "الإسلام والغرب" - كراريس الجنوب -، 1947، وهو الباب 27 من كتاب "رموز العلم المقدس").

---

(1) بدون الإلحاح هنا على هذه المسألة، يمكن على الأقل التذكير بالمقاربة بين وجهتي النظر في الرمزية الإغريقية لـ"أبولون" الشمالي الأقصى.

(2) حول هذه النقطة أيضاً، نحيل إلى كتاب «الثلاثية الكبرى»، الباب الخامس.

(3) وهو ما يمثله أيضاً السيف المنصوب عمودياً وفق محور الميزان، فالجملة عندئذ تؤلف النعوت الرمزية للعدالة.

تعقيـــب المعرّب على الباب الثاني

1- ما ذكره الشيخ عبد الواحد في هذا المقال موافـق تماماً لما أصّله العلماء والعارفون المسلمون كلهم، ومنهم إمام الجهادين الأمير عبد القادر الجزائري (1808-1883م) الذي قاد الجهاد دفاعاً عن بلاده أزيد من خمسة عشر سنة، فقد أطنب في كتابه (المواقف) - خصوصاً المواقف 69، 71 و 73 – في بيان أن الجهاد الأكبر هو جهاد هوى النفس الأمارة بالسوء. يقول مثلا في الموقف 73 شارحاً الحديث الشريف الذي أخرجه البيهقي: "رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر":
[إنه – عليه الصلاة والسلام – سمى جهاد الكفار أصغر، لكون جهاد الكفار وقتلهم ليس مقصوداً للشارع بالذات، إذ ليس المقصود من الجهاد إهلاك مخلوقات الله وإعدامهم وهدم بنيان الرب تعالى وتخريب بلاده، فإنه ضد الحكمة الإلهية...فلو فرض إنه لا يلحق المسلمين أذى من الكافرين ما أبيح قتلهم، فضلا عن التقرب به إلى الله تعالى. بخلاف جهاد النفس وتزكيتها، فإنه مقصود لذاته، إذ في جهادها تزكيتها، وفي تزكيتها فلاحها ومعرفة ربها...ولا شك أن المقصود لذاته أكبر من المقصود لغيره].

2- وقد تكلم الشيخ عبد الكريم الجيلي في كتابه "نسيم السحر" عن إحدى رموز الرمح من حيث قول النبي ﷺ: [جُعل رزقي تحت ظل رمحي] فقال ما خلاصته: [جعل رزقي أي المعاني الكمالية التي بها تتقوى في الترقي إلى ربها الروح المحمدية تحت ظل رمحي أي الأحدية، ألا تراه عليه السلام يقول: اللهم بك أصول وبك أجول، فالحق خير عُدة للكل في كل شدة، به يرمي الرامي ويسمو السامي وينمو النامي...إنما الجد من الرجال الأمجاد دوام تعلق القلب على مشاهدة الواحد بنفي الأعداد، ففي ظل الواحدية رزق الكمّل الأفراد].

الباب الثالث

التصوف الإسلامي

ربما كانت العقيدة الإسلامية، من بين العقائد التراثية الموحاة، هي العقيدة التي يظهر فيها أوضح فرقان بين قسمين متكاملين، يمكن تسميتهما بـ "الظاهر" و"الباطن". إنهما، تبعا للمصطلح العربي: "الشريعة"، أي حرفيا "الطريق الواسع"، الذي يشترك فيه الجميع، و"الحقيقة" الباطنية، المخصوصة بالصفوة؛ وليس هذا بمقتضى حكم تعسفه يزيد أو ينقص، وإنما بمقتضى طبيعة الأشياء نفسها، إذ لا يملك جميع الناس الاستعدادات أو "المؤهلات" اللازمة لبلوغ معرفة الحقيقة. وللتعبير عن طابعهما "الظاهري" و"الباطني" كثيرا ما يشبهان على التتالي بـ "القشر" وبـ "اللب"، أو أيضا بالدائرة ومركزها. والشريعة تشتمل على كل ما يسمى في الاصطلاح اللغوي الغربي بـ "شؤون الدين" تخصيصا، ولاسيما كل ما يتعلق بالجانبين الاجتماعي والتشريعي اللذين هما جزءان لا يتجزءان من الدين الإسلامي؛ ويمكن القول بأن الشريعة هي قبل كل شيء قاعدة للعمل القويم، بينما الحقيقة هي معرفة خالصة؛ لكن يجب أن نعلم بأن هذه المعرفة هي التي تعطي للشريعة نفسها معناها السامي والعميق، بل هي التي تبرر حقا وجود الشريعة، بحيث أنها هي المبدأ المركزي للشريعة ، مثلها في هذا مثل مركز الدائرة بالنسبة لمحيطها، وإن لم يشعر بذلك عامة المتدينين.

لكن الأمر لا يقتصر على هذا فقط، بل يمكن القول بأن علم الباطن لا يشتمل على الحقيقة فقط، وإنما يشمل أيضا السبل المعدة الموصلة إليها؛ وجملة هذه السبل هي المسماة بـ "الطريقة"، أي "المسار" أو "المسلك" الذي يقود من الشريعة إلى الحقيقة. وإذا رجعنا إلى الصورة الرمزية للدائرة، فالطريقة تمثل بالشعاع الذاهب من محيطها إلى مركزها؛ وسنرى حينئذ أن لكل نقطة من المحيط شعاعها، وأن كل الأشعة التي لا يحصى عددها تنتهي إلى المركز على السواء. ويمكن القول بأن هذه الأشعة هي على عدد الطرق المكيفة حسب الأشخاص "المتموقعين" على مختلف نقاط المحيط، وفق اختلاف طبائعهم الفردية؛ ولهذا يقال "الطرق إلى الله

كنفوس بني آدم؛ وبالتالي، فـ"الطرق"متعددة، واختلافها عن بعضها البعض يزداد بـالاقتراب من نقطة انطلاقها على المحيط، بيد أن هدفها واحد، لأنه لا وجود إلا لمركـز واحـد ولحقيقـة واحدة. وعند التحقيق فإن اختلافات البدايات تنمحي بزوال "الإنية" أي عنـد بلـوغ المقامـات العليا للكائن، وعندما تفنى صفات العبد أو المخلوق التي ليـست هـي بالتحديـد إلا سـجنا، ولا تبقى سوى الصفات الربانية، بحيث يتحقق بها الكائن في "هويته" أو في "ذاته" (أ).

وعلم الباطن، باعتباره هكذا مشتملا على الطريقة والحقيقة معـا، كوسـيلة وكغايـة، هو المسمى في العربية بالتصوف ، وهي كلمة ذات دلالة عامة لا يمكن ترجمتهـا إلى الفرنـسية بدقة إلا بلفظة "إنيسياسيون" Initiation؛ وسنعود إلى هذه النقطة لاحقا. وقد ابتدع الغربيون لفظة "صوفيزم" للدلالة على علم الباطن الإسلامي تخصيصا) بينما كلمة "تصوف" يمكن تطبيقها على كل مذهب باطني قويم أو منهج للتربية الروحية الصحيحة، مهما كان الـشكل التراثـي الذي ينتمي إليه ذلك المذهب أو ذلك المنهج؛ (لكن هذه اللفظة) صوفيزم، زيادة علـى أنهـا تسمية اصطلاحية تماما، يعيبها كون نهايتها تذكّـر حتما تقريبا بمفهوم يتعلـق بمـذهب خـاص لمدرسة معينة ، بينما هذا الأمر لا وجود له في الواقع، وليست المدارس هنا إلا طرقا"؛ أي في الجملة وسائل متعـددة، لا وجـود في صـميمها لأي اخـتلاف مبـدئي، وذلـك لأن "التوحيـد واحد". وأما ما يتعلق باشتقاق هذه التسميات، فهي بالطبع مشتقة من كلمة "صوفي"؛ على أنـه لا ينبغي لأحد أبدا أن يطلق على نفسه أسم "صوفيَ"، إلا إذا كان ذلك منه جهلا محـضا، لأنـه بهذا يبرهن على أنه ليس بصوفي حقيقة، وذلك لأن هذا النعـت "سـر" بـين الـصوفي الحقيقـي وبين الله تعالى؛ ويمكن فقط أن يقول الإنسان عن نفسه إنه متصوف، وهو نعت ينطبـق علـى أي شخص انخرط في "طريق" التربية الروحية، مهما كانت الدرجة التي أدركها؛ بينما الصوفي ، بالمعنى الحقيقي للكلمة ،هو الذي بلغ الدرجة العليـا فقـط. وأمـا أصـل كلمـة "صـوفي" فقـد تعددت المزاعم حوله تعددا كبيرا؛ لكن في وجهة النظر التي يتم الوقوف عندها عـادة ، لـيس لهذه المسألة حل بلا شك ، ونقول مطمئنين أن لهذه الكلمة الكثير من الاشتقاقات المفترضـة، وليس بعضها أولى ببعض حتى نطمئن إلى إحداها حقيقة؛ وفي الحقيقة ، هي بالأحرى تسمية رمزية خالصة، أي نمط من "الشفرة" إذا شئنا، وبالتالي فهي ليست في حاجـة لاشـتقاق لغـوي

كما هو مألوف؛ وليست هذه الحالة فريدة من نوعها، ويمكن العثور على أمثالها في تراثيات أخرى. وأما الأصول المزعومة المشتقة منها، فما هي في الصميم سوى تشابهات صوتية، وهي فوق ذلك، تبعا لقواعد نمط من الرمزية، تتناسب فعلا مع علاقات بين معاني متعددة تتجمع هكذا بكيفية ثانوية تزيد أو تنقص حول الكلمة المقصودة؛ لكنها؛ نظرا لطابع اللغة العربية) وهو طابع تشترك فيه مع اللغة العبرية (فإن الدلالة الأولى والأساسية ينبغي أن تعطى للأعداد؛ وبالفعل، فاللافت للنظر بالخصوص، هو انه بجمع القيم العددية للحروف المؤلفة لها، يكون عدد كلمة "صوفي" ((أي عددها بحساب الجمل: 90+6+80+10=186)) هو نفس عدد كلمة "الحكمه الإلهيه" ((أي: 1+30+8+20+40+5 (+) 1+30+1+30+5+10+5=186))؛ وكذلك "الحكيم الإلهي" ((1+30+8+20+10+40+1+30+1+30+5+10= 186؛ وباعتبار تاء الوصل والألف بين اللام و الهاء في كلمة "الحكمة الإلهية" فإن عددها هو 582 وهو عدد كلمة "تصوف" باعتبار تضعيف الواو)). وبالتالي فالصوفي الحقيقي هو الحائز على هذه الحكمة، أو بعبارة أخرى هو "العارف بالله"، لأنه تعالى لا يعلمه إلا هو؛ وهذه هي بالذات الدرجة العظمى "الجامعة" في معرفة الحقيقة.

من كل ما سبق يمكننا أن نستنتج بعض النتائج الهامة، أولها أن التصوف ليس أبدا شيئا "مضافا" إلى الدين الإسلامي، أي ليس هو شيئا أتى من الخارج فألصق بالإسلام، وإنما هو بالعكس جزء جوهريّ من الدين، إذ أن الدين بدونه يكون غير مكتمل كما هو واضح، بل يكون حينئذ ناقصا من جهته العليا، أعني جهة مبدئه الأساسي. لذلك كانت افتراضات غير مبررة تلك التي تزعم أن أصل التصوف أجنبي عن الإسلام، وهو يوناني أو فارسي أو هندي، ومما يفندها بوضوح كون وسائل التعبير الخاصة بالتصوف الإسلامي ترتبط ارتباطا وثيقا بالتركيب نفسه للغة العربية.

وإذا كانت توجد بلا مراء تشابهات بين التصوف الإسلامي والمذاهب المماثلة له في ملل أخرى، فتفسير هذا طبيعي ولا يحتاج إلى اللجوء إلى افتراض "استعارات" وهمية، وذلك لان الحقيقة واحدة، وبالتالي فجميع المذاهب التراثية القويمة متطابقة في جوهرها مهما كان تنوع الأشكال التي تكتسيها. وحينما نتحدث عن أصل التصوف، ينبغي أن لا تعطى أهمية

كبيرة لتلك المناقشات التي لا تنتهي بين مؤرخي التصوف، حول التحديد الزمني لظهور كلمة "صوفي" نفسها ومشتقاتها (صوفي، متصوف)، وهل ظهرت في اللغة منذ البداية، أم تأخرت إلى عهد لاحق؛ ومن الممكن جدا أن يوجد الشيء قبل وجود اسمه الخاص، سواء وجد تحت اسم آخر أو وجد ولم تكن هناك حاجة لتسميته. وعلى كل حال، ففيصل الحق الحاسم في هذه المسألة بالنسبة لأي أحد لا ينظر إليها مجرد نظرة "خارجية" هو أن التراث الإسلامي الثابت يدل بجلاء على أن علم الباطن، مثله مثل علم الظاهر((أي الحقيقة والشريعة)) ينبعان مباشرة من تعاليم الرسول((ﷺ))، وفي الواقع ما من طريقة أصيلة وصحيحة إلا وهي تعتمد على "سلسلة" متواصلة للتربية الروحية تصعد دائما في نهايتها إلى الرسول((ﷺ)) بواسطة حلقات من الشيوخ عددهم يزيد أو ينقص. وإذا كانت بعض الطرق، فيما بعد، "استعارت" أو بتعبير أصح "كيفت" بعض التفاصيل ضمن وسائلها الخاصة) وإن كان التشابه هنا أيضا يمكن أن يعزى إلى حيازة نفس المعارف، لاسيما فيما يتعلق بـ "علم الإيقاع والأوزان" بمختلف فروعه (فإن أهمية ذلك لا تعدو أن تكون أهمية ثانوية جدا ولا تمس الجوهر في شيء منه. والحق أن التصوف عربي كما أن القرآن عربي، وهو الذي توجد فيه مبادئه المباشرة؛ على أنه للعثور على هذه المبادئ، لابد أن يُفهم القرآن ويفسر وفق الحقائق العرفانية التي تشكل معناه العميق، ولا يقتصر على مجرد المناهج اللغوية والمنطقية والفقهية المعروفة عند علماء الظاهر أو أساتذة الشريعة الذين لا تمتد خبرتهم إلا في الميدان الظاهري. فالحاصل هنا بالفعل هو وجود مجالين متميزين بوضوح، ولهذا لا يمكن أبدا أن يقع بينهما أي تناقض ولا أي نزاع حقيقي؛ ومن البديهي أنه لا يمكن بأي كيفية وجود تضاد بين علم الظاهر وعلم الباطن، إذ أن الثاني بالعكس يأخذ قاعدته ونقطة استناده الضرورية في الأول؛ فماهما حقيقة إلا مظهران أو وجهان لنفس المذهب الواحد.

ثم أنه ينبغي أن ننبه على أنه خلافا للفكرة الشائعة حاليا عند الغربيين ، لا يمتّ التصوف الإسلامي بأية صلة مع ما يسمى في الفرنسية بـ: "الميستيسيزم" ((أي نوع من الرهبانية المسيحية يغلب عليه طابع الأحوال النفسية المتعلقة بالدين، وقد تتخلله أحيانا لدى البعض إشراقات روحية غير مستقرة))؛ ومن كل ما سبق عرضه حتى الآن يسهل فهم هذا

الاختلاف للأسباب التالية: أولا، يبدو واضحا في الواقع أن الميستيسيزم أمر خاص بالمسيحية وحدها، وإنها لتشبيهات خاطئة تلك التي يستندون إليها في ادعاء وجود ما يماثله بكيفية تزيد أو تنقص في أوساط غير مسيحية؛ ولا شك أن هذا الخطأ ناجم عن بعض التشابهات الخارجية في استعمال بعض التعابير، ولكن هذا لا يبرر قط دعوى التماثل ، مع وجود فوارق تتعلق بالجوهر الأساسي. والميستيسيزم ينتمي، بحكم تعريفه، إلى المجال الديني الشرعي، وبالتالي فهو يرجع بكل بساطة إلى علم الظاهر؛ وزيادة على هذا، فالهدف الذي يقصده هو بالتأكيد بعيد كل البعد عن مستوى المعرفة الخالصة (بينما التصوف بخلاف ذلك). ومن ناحية أخرى، فإن المتبع سبيل الميستيسيزم ليس له طريقة تربوية سلوكية، لأن موقفه "انفعالي" وبالتالي فهو يقتصر على تلقي ما يرد عليه تلقائيا إذا صح القول، وبدون أي مبادرة من طرفه؛ ومن أجل هذا لا يمكن أن توجد طريقة صوفية بطابع الميستيسيزم، بل هو أمر لا يُتصور لأنه متناقض في نفسه. ثم إنّ المتبع للميستيسيزم، بحكم أنه منفرد مع نفسه على الدوام، وهذا بمقتضى الطابع "الانفعالي" لـ "ما يتحقق به" فإنه لا ينتمي إلى شيخ ولا إلى "أستاذ تربية" (ومن المعلوم أن هذا الأخير لا يمت بصلة إلى "المرشد" بالمعنى الديني المسيحي)، و الارتباط بهذه الأخيرة هو استتباع مباشر للرابطة مع الشيخ. والانتقال (أو التوارث) النظامي للـ "بركة الروحية" (أو للحال الروحاني) هو ما يميز جوهريا ما سميناه سابقا بالفرنسية الـ "إنيسياسيون "، بل هو العنصر المشكل لها تخصيصا، ولهذا استعملنا هذه الكلمة لترجمة لفظة "تصوف"؛ والتصوف الإسلامي، مثل أي علم باطني حقيقي، هو "تربية روحية عرفانية" ولا يمكن أن يكون غير هذا؛ وحتى بدون أن نتعرض لمسألة الاختلاف في الأهداف، وهو اختلاف ناتج عن الفرق بين المجالين اللذين يرجعان إليهما، يمكننا القول بأن "منهاج المستيسيزم" و"الطريق الصوفي" مختلفان تماما بمقتضى طبيعة كل منهما. وهل من اللازم أن نضيف أيضا بأن اللغة العربية لا تشتمل على أية كلمة تترجم، ولو تقريبا ، كلمة ميستيسيزم؟ ذلك أن الفكرة التي تعبر عنها هذه الكلمة غريبة تماما عن الملة الإسلامية.

هذا و أن التصوف في جوهره، هو معرفة خالصة لما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) ، بالمعنى الحقيقي والأصلي لهذه الكلمة؛ لكنه زيادة على ذلك، هو في الإسلام كما هو الشأن

في الأشكال التراثية الأخرى، يشتمل على مجموعة مركبة من "العلوم التراثية" تمثل تطبيقات لبعض جوانبه في ميادين متنوعة من العالم الحادث. وهذه العلوم ترتبط بالمبادئ الميتافيزيقية لاستنادها إليها وتفرعها تماما منها؛ وبهذا الارتباط وما يسمح به من "انتقال" ((من عالم الطبيعة إلى ما وراءها)) تأخذ تلك العلوم قيمتها الحقيقية، وتشكل رغم مستواها الثانوي التابع، قسما متمما للمذهب العرفاني نفسه، وليست مجرد إضافات زائدة اصطناعها يزيد أو ينقص. وهنا يوجد أمر يبدو بالتخصيص صعب الفهم على الغربيين، والسبب بلا شك هو أنهم لا يجدون عندهم ما يماثله أصلا في هذا المجال ؛ على أن نظائر تلك العلوم كانت موجودة في الغرب خلال العصر الوسيط، ولكنها أمست منسية تماما من طرف المحدثين الذين يجهلون طبيعتها الحقيقية، بل غالبا ما لا يتصورون حتى وجودها. و أولئك الذين لا يميزون بين التصوف والميستيسيزم هم بالأخص الذين لا يعلمون دور ومكانة هذه العلوم التي تمثل بالطبع معارف من أبعد ما يكون عن انشغالات المتتبع للميستيسيزم، وبالتالي فاندراجهما ضمن التصوف يشكل بالنسبة إليهم لغزا مطلسما. وكمثال لهذه العلوم، علم الأعداد والحروف الذي أشرنا إلى مثال منه قبل قليل حول دلالة كلمة "صوفي"، وهو علم لا وجود لنظيره إلا في "القبالة" العبرية؛ وهذا بسبب التجانس الوثيق بين اللغتين ((العربية والعبرية)) المستعملين للتعبير عن هذين التراثين ((أي الإسلامي واليهودي))؛ بل إن هذا العلم عينه هو الوحيد الذي يمكن أن يعطي الفهم العميق لهاتين اللغتين. ومثال آخر نجده في مختلف العلوم "الكونية" التي تندرج جزئيا ضمن ما يمكن تسميته بـ"العلوم الهرمسية" ((أي كعلوم الفلك القديم والكيمياء والطب وما يتفرع عنها))؛ وفي هذا السياق ينبغي التنبيه على أن الكيمياء القديمة لم تعتبر من حيث جانبها "المادي" إلا من طرف الجهال الذين لا يفقهون شيئا من الرمزية التي هي بالنسبة إليهم حرف ميت. وهؤلاء أنفسهم هم الذين كان يسميهم الكيميائيون الحقيقيون في العصر الوسيط بأسماء "النفاخين" و "حراقي الفحم" وهم الرواد الأوائل للكيمياء الحديثة، حتى إن كان لا يطريها انتسابها إلى أصلها هذا. ومن العلوم الكونية الأخرى علم الفلك القديم الذي يختلف تماما عن "التنجيم" المتعلق بالتنبؤ، ولم يكن بتاتا "علم تخمين" كما يريد أن يحصره فيه المحدثون؛ وإنما مرجعه قبل كل شيء إلى معرفة

"القوانين الدورية" التي تلعب دورها في جميع المذاهب التراثية. ثم إنه بمقتضى صدور هذه العلوم أساسيا من نفس المبادئ، يوجد بينها جميعا نوع من التناسب، وهي في وجهة من النظر كالمظاهر المختلفة لنفس الحقيقة الواحدة. وهكذا فإن علوم الفلك والكيمياء وحتى علم الحروف، لا تترجم إذا صح التعبير إلا على نفس الحقائق باصطلاحات خاصة مناسبة لمختلف مستويات الحقيقة والواقع، وهي مترابطة فيما بينها وفق قاعدة التماثل الكلي التي هي أساس كل تناسب رمزي. وبمقتضى نفس هذا التماثل، وفي عملية نقل مناسبة ، توجد لهذا العلوم تطبيقات سواء في ميدان "العالم الصغير" ((أي الكائن الفردي)) أو "العالم الكبير" ((أي الكون))، وذلك لأن سيرورة الترقي في التربية الروحية العرفانية تشاكل سيرورة التطور الكوني نفسه عبر مراتب الوجود، في مختلف مراحلها. ولحصول الوعي التام بكل هذه الارتباطات، ينبغي بلوغ درجة عالية جدا في سلم مدارج الترقي الروحي العرفاني، وهي التي تسمى بدرجة "الكبريت الأحمر"؛ والحائز على هذه الدرجة يمكن له بواسطة علم "السيمياء" (ويجب تمييز هذه الكلمة عن كلمة "كيمياء")، وباستعمال بعض التحويلات في حروف وأعداد معينة، أن يتصرف ((بإذن الله تعالى)) في الكائنات والأشياء المناسبة لتلك الحروف والأعداد على المستوى الكوني. وعلم "الجفر" الذي تقول الرواية أن أصله يعود إلى سيدنا علي ((بن أبي طالب ﷺ)) نفسه، هو إحدى تطبيقات نفس تلك العلوم في التنبّؤ بحوادث المستقبل؛ وهذا التطبيق الذي تتدخل فيه طبعا "القوانين الدورية" المشار إليها آنفا، يتمتع بالنسبة لمن يفهمه ويفسّره، بكل الدقة التي توجد في علم دقيق رياضي (لأنّ هنا يوجد نوع من "الشيفرة" أو العلامات المرموزة، وليس هذا في الصميم بأكثر غرابة من الاصطلاح الجبري في الرياضيات). ويمكن أيضا أن نأتي على ذكر كثير من "العلوم التراثية" الأخرى، وربما قد يبدو بعضها أكثر غرابة بالنسبة لمن هم غير معتادين على هذه الأمور؛ لكن لا مناص من الاقتصار على ما أشرنا إليه، ولا يمكن أن نلحّ هنا أكثر مما ذكرناه بدون أن نخرج عن إطار هذا العرض الذي لابد أن نقتصر فيه على العموميات.

وأخيرا يجب علينا أن نضيف ملاحظة أخيرة ذات أهمية أساسية في الفهم الصحيح لطابع التصوف الحقيقي؛ وهي أنّ التصوف ليس بتاتا مسألة " تبحر في علم نظري"، ولا يمكن

أصلا أن يؤخذ من مطالعة الكتب على طريقة العلوم المألوفة عند عامة الناس؛ بل إنّ مكتوبات أكابر شيوخ التصوف أنفسهم لا يمكن أن تستخدم إلا كـ"رافد" ((أو كدعامة أو كحافز)) للتأمل؛ والإنسان لا يصير متصوفا بمجرد قراءتها، بل إنها غالبا ما تبقى مستعصية على الفهم بالنسبة لمن هم "غير مؤهلين". واللازم بالفعل قبل كل شيء هو امتلاك استعدادات أو قابلية خاصة لا يغني عنها أي اجتهاد مكتسب؛ ثم بعد ذلك لابد من الارتباط بسلسة نظامية صحيحة من طرق التصوف، إذا أن البركة التي تحصل من الارتباط بها، هي كما قلناه سابقا، الشرط الأساسي الذي لا وصول بدونه إلى أي درجة من درجات التصوف حتى الأولى منها. وبعد حصول هذا الارتباط الممد للبركة الروحية، يصبح نقطة انطلاق لجهد باطني محض بحيث أن كل الوسائل الخارجية لا يمكن أن تكون بالنسبة إليه سوى روافد ودعائم، لكنها ضرورية بالنظر إلى طبيعة الكائن الإنساني كما هو عليه في الواقع؛ وبهذا الجهد الباطني وحده يترقى الكائن من درجة إلى درجة، إذا كان ذلك باستطاعته، إلى أن يبلغ قمة سلم المدارج الروحية العرفانية ((أو الولاية الربانية))، أي إلى "التحقق بالوحدة العظمى"، وهو مقام ديمومة مطلقة يسمو على كل القيود، ويتعالى عن حدود كل وجود عارض وعابر، ذلك هو مقام الصوفي الحقيقي.

(مقال نشرفي مجلة "كراسات الجنوب"، 1947، ص.153- 154).

الباب الرابع

حــول التصوف

تحت عنوان "التصوف الإسـلامي" (Islamic Sufism: إسلاميك صـوفيزم) نـشر أخيرا سيردار إقبال علي شاه كتابا، ليس هو كما يخطر بالبـال، تأليفا منهجيته وشموليته للموضوع تزيد أو تنقص، وإنما هو بالأحرى مجموعة بحوث بعضها يتعلق بمسائل عامة، بينما الأخرى تعالج نقاطا أكثر خصوصية، لاسيما فيما يتعلق بالطرق الـصوفية الأوسـع انتـشارا حاليا في الهند، مثل النقشبندية والشيشتية. ورغم أن أهمية هذه البحوث الأخيرة لا تقل عـن أهمية ما سواها في هذا الكتاب، فليس في نيتنا الإلحـاح عنهـا هنـا، ونظـن أنّ مـن الأفـضل فحص ما يتعلق بالمبادئ بكيفية أكثر مباشرة، وهذا يتيح لنا في نفس الوقـت فرصـةً للتـذكير وللمزيد من التوضيح لمعلومات كنا عرضناها سابقا في مناسبات أخرى عديدة.

وبداية فإن العنوان نفسه يستدعي ملاحظة، وهي لماذا عبارة "إسلاميك صوفيزم" أفلا يوجد هنا نوع من الحشو؟ بالتأكيد ينبغـي أن يقـال في العربيـة "تـصوف إسـلامي" لأن كلمـة "تصوف" تعني عموما كل مذهب من طراز باطني عرفاني أو تربوي روحي، مهما كان الـشكل التراثي الذي ينتـسب إليـه، ولا تترجـم بدقـة بكلمـة "صـوفيزم" كمـا هـو الحـال في اللغـات الأوروبية، لأن هذه اللفظة الأخيرة ليست سوى مجرد لفظ اصطلاحي اصْطُنع للدلالة علـى علم الباطن الإسلامي تخصيصا. وصحيح أن المؤلف يشرح مقصده، فيقول أنه بإضافة نعـت "إسلامي" أراد تجنب كل خلط مع أمور أخرى توصف أيضا أحيانا جهلا بلفظة "صوفيزم"؛ لكن هل ينبغي إلى هذا الحد اعتبار التجاوز الـذي يقـترف في حـق الكلمـات، لاسـيما في عـصر فوضوي كالذي نعيشه الآن؟ حقا إنه لمن الضروري التحذير من النظريات ومـن التنظيمـات التي تتبجح بدون حق بعناوين لا تمتّ إليها بصلة؛ لكن، عند الأخذ بهذا الاحتياط، لا مـانع من استعمال الكلمات مع الاحتفاظ بمعناها الحقيقي الأصيل الـصحيح؛ ولـو لم يكـن الأمـر هكذا لما بقي منها إلا قليلا مما يمكن استعماله.

ومن جانب آخر قوله "لا وجود لشكل من الصوفيزم غير الشكل الإسلامي"، فالذي يظهر لنا أنه يوجد التباس هنا، فإن كان يعني الـ "صوفيزم" تخصيصا، فالأمر بديهي، وإن كان يقصد "التصوف" بالمعنى العربي للكلمة، فينبغي حينئذ إدراج أشكال التربية الروحية الموجودة في كل الملل الأصيلة، ولا يقتصر فقط على الملة الإسلامية. على أن إعلانه هذا بمثل ذلك التعميم صحيح، إذا اعتبرنا أن كل شكل للتربية الروحية السوية يستلزم جوهريا بالفعل، في المقام الأول، الوعي بالوحدة المبدئية، ثم في المقام الثاني، الاعتراف بالتطابق الأساسي بين جميع الأشكال التراثية الأصيلة ((أي النابعة من الوحي الإلهي)) المتفرعة من منبع فريد واحد، وبالتالي الاعتراف بوحي جميع الكتب المقدسة ((أي الكتب السماوية التي نزل بها الوحي من الله تعالى))؛ والحال أن في هذا المعنى الذي ذكرناه يوجد في الصميم ما يكافئ بدقة قسمي الشهادة ((أي قسم "أشهد أن لا إله إلا الله" وقسم "محمد رسول الله")). ويمكن إذن القول أن كل متصوف، مهما كان الشكل التراثي الذي ينتمي إليه، هو مسلم حقيقة، ولو ضمنيا على الأقل ؛ ولإدراك هذا المعنى يكفي أن تُفهم كلمة "إسلام" بكل الأبعاد العالمية التي تتضمنها؛ ولا أحد يمكنه أن يقول بأن في هذا التوسع في دلالتها إفراط غير مشروع، لأنه لو صحّ هذا الاعتراض لأمسى من غير المفهوم كون القرآن نفسه أطلق هذه الكلمة على الملل التي سبقت الملة المسماة تخصيصا بالملة الإسلامية؛ وفي الجملة فإن الإسلام بمعناه الأول، هو أحد أسماء الملة القويمة السوية في جميع أشكالها الصادرة كلها على السواء من الوحي النبوي؛ والفروق بينها لا تعزى إلا لتكييفات ضرورية ناجمة عن اختلاف أوضاع الزمان والمكان ((أي أن الدين الإلهي واحد ثابت والشرائع متغيرة مختلفة)) وهذا التكييف لا يتوجه في الحقيقة إلا على الجانب الظاهري الذي يمكن تسميته بالشريعة (أو ما يشكل المكافئ لها)، وأما الجانب الباطني أو الحقيقة، فلا يتعلق بالحوادث التاريخية ولا يمكن أن يخضع لمثل تلك التغيّرات؛ وبالتالي فمن وراء تعدد الأشكال، تبقى الوحدة الجوهرية ثابتة بالفعل على الدوام. ومع الأسف ففي الكتاب المذكور، لا نجد بتاتا مفهوما واضحا بما فيه الكفاية بين العلاقات القائمة بين الشريعة والحقيقة، أو إن شئنا، بين الظاهر والباطن؛ وعندما نرى في بعض الأبواب، نقاطا من العقيدة ومن التطبيق العملي تنتمي إلى الظاهر العمومي،

وتُعرض كأنها مندرجة في "التصوف"، فإننا نخشى أن يكون في فكر الكاتب بعض الالتباس والخلط بين مجالين ينبغي أن يبقى دوما بينهما تمييز واضح تماما، كما سبق وأن شرحناه. وعلم الظاهر في أي شكل تراثي هو بالتأكيد، بالنسبة لمعتنقيه، القاعدة الضرورية اللازمة لعلم الباطن؛ ونفي هذه الصلة بينهما ما هو إلا انحراف لبعض المدارس البدعية التي يتفاوت انحرافها زيادة أو نقصا ؛ على أن وجود هذه الصلة لا يمنع أصلا كون المجالين مختلفين جذريا؛ فالعلم الديني الظاهري والتشريع لهما وجهة، والتربية الروحية العرفانية لها وجهة أخرى، حيث أن وسائلهما التطبيقية مختلفة ولا يقصدان إلى نفس الهدف.

(...) وللتوسع ((في بيان الترقي عبر مقامات السلوك الروحي)) يجدر الإلحاح بالخصوص على التمييز الأساسي بين النفس والروح؛ ومن الغريب أن الكاتب يبدو جاهلا تماما بهذا الفرقان، مما يضفي على بعض أقواله إبهاما كبيرا؛ وبدون هذا التمييز، يستحيل الفهم الحقيقي لتركيب الكائن الإنساني، وبالتالي يستحيل فهم الإمكانيات التي يحملها في ذاته.

وفي هذا الشأن الأخير، لابدّ أن نسجل أيضا بأن الكاتب يبدو مخدوعا بما يمكن أن يرجى من "علم النفس الحديث"؛ صحيح أن نظرته إلى هذا العلم تختلف عن نظرة علماء النفس الغربيين المعاصرين، وأن بإمكان هذا العلم التوسع إلى ما هو ابعد بكثير مما يظنونه، وهو في هذا محق تماما؛ لكن، رغم هذا، فعلم النفس، تبعا لتسميته ولتعريفه لا يمكن أبدا أن يتعلق إلا بالنفس لا أكثر، أما كل ما له صلة بمجال الروح فهو منفلت عنه على الدوام. وهذا الانخداع في، صميمه، ناشئ من اتجاه شائع بإفراط، ونجد له مع الأسف في هذا الكتاب علامات أخرى أيضا، وهو الاتجاه الذي كثيرا ما عارضناه، ويتمثل في إرادة إقامة نوع من الارتباط أو التوافق بين المذاهب التراثية السوية الأصلية والتصورات الحديثة. ولا نرى ماذا يفيد الاستشهاد بالفلاسفة الذين حتى وإن استعملوا بعض العبارات المشابهة لما في تلك التراثيات، هم في الحقيقة لا يقصدون بها نفس الدلالات؛ فشهادة الذين لا يعرفون من

العلم إلا ظاهره لا قيمة لها في المجال العرفاني الروحي، و"المعرفة" الحقيقية ليست في حاجة أصلا لمثل تلك المقاربات المغلوطة والسطحية[1].

لكن على أي حال، فعند الأخذ بعين الاعتبار هذه الملاحظات القليلة التي أبديناها، لاشك أنه من المفيد النافع قراءة هذا الكتاب، لاسيما الأبواب المركزة على مسائل معينة أكثر تخصيصا، وهي التي لا يمكننا أن نعطي عنها أدنى لمحة. ومن المعلوم أنه لا ينبغي أن نطالب الكتب، مهما كانت، بأكثر مما يمكن أن تعطيه؛ بل إن كتب أكابر شيوخ التصوف، من حيث هي كتب، لا تجعل أبدا من شخص غير متصوف رجل سلوك متصوف، كما أنها لا يمكن أن تقوم مقام "المؤهلات" الفطرية، ولا أن تكون بديلا عن الارتباط بسلسلة منتظمة سوية ؛ على أنه إن كان حقا بالإمكان إحداث تطور لبعض الاستعدادات الخاصة عند من هو مؤهل له، فما ذلك، إن صحّ القول، إلا على سبيل "الفرصة السانحة"، لأن السبب الحقيقي يبقى دائما في مستوى آخر، هو "عالم الروح". ولا ينبغي أن ننسى بأن كل شيء في النهاية متعلق بالمبدأ الحق ((أي بمشيئة الله تعالى وتوفيقه)) الذي تتلاشى أمام جلاله كل الأشياء فكأنها لم تكن.

لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير.

(مقال نشر في مجلة "برقع إزيس"، أوت – سبتمبر 1934؛ وفي ترجمته هذه حذف لما هو مذكور في الباب الثالث السابق، وأشير إليه بعلامة (...)).

---

(1) من الغريب أن الكاتب يبدو كأنه يضع « علم النفس الحديث » في مستوى أعلى من «الميتافيزيقا» ((أو علم ما وراء الطبيعة)) ؛ والظاهر أنه لا يدرك بأن كل ما يطلق عليه الفلاسفة هذا الاسم لا يمتّ بصلة للميتافيزيقا الحقيقية، بالمعنى الاشتقاقي للكلمة، وليست الميتافيزيقا سوى "التصوف" بعينه.

الباب الخامس

ضرورة الالتزام بالشريعة

يبدو أن كثيرا من الناس يشكّون في الالتزام قبل كل شيء بالشريعة، والعمل بجميع أحكامها، لمن يريد أن يسلك الطريق الصوفي؛ وهذا الموقف علامة على ذهنية خاصة بالغرب الحديث، ولا ريب أن أسبابه متعددة. ولا يعنينا هنا البحث عن مدى المسؤولية التي تقع على عاتق علماء الشريعة أنفسهم الذين يدفعهم تعصبهم لآرائهم في كثير من الأحيان إلى إنكار تتفاوت صراحته زيادة أو نقصا لكل ما يتجاوز ميدانهم ؛ فهذا الجانب من المسألة ليس هو الذي يعنينا هنا ؛ لكن ممّا يثير الدهشة أكثر، هو أنّ بعض من يعتبرون أنفسهم مؤهلين للتصوف يبرهنون على سوء فهمهم، فيقعون في إنكار مماثل لأولئك العلماء، وإن كان بطريقة عكسية، اي أنهم ينكرون ضرورة الالتزام بالعمل بالشريعة. وبالفعل، فقد يكون من المحتمل أن يكون أحد علماء الشريعة يجهل التصوف، وإن كان جهله لا يبرر إنكاره، ولكن، بالعكس، من غير المقبول من أيّ أحد يزعم الانتساب للتصوف، أن يتجاهل الشريعة، ولو من جانبها العملي، ذلك لأن "الأكثر" يتضمن بالضرورة "الأقل" ((أي لا يمكن بلوغ مقام الإحسان المتمثل في التصوف إلا بالتحقق حتما بقسميه الأول والثاني أي الإسلام والإيمان بالتطبيق الكامل لأحكام الشريعة)). وفضلا عن هذا، فإنّ هذا الجهل المتمثل في النظر إلى العمل بالشريعة كأنه لا جدوى منه أو لا طائل تحته، لا يمكن أن يحصل بدون عدم معرفة، ولو نظريا، لهذا الجانب من الدين؛ وهنا تكمن الخطورة الأدهى، لأنه عندما يكون مثل هذا الجهل موجودا في شخص، مهما كانت استعداداته، يحق لنا أن نتساءل هل هو حقا مستعد للاقتراب من الميدان الباطني والتربية الروحية، بل إن الأولى به في هذه الحالة هو أن يجتهد في مزيد من حسن الفهم لقيمة الشريعة وأبعادها الظاهرية قبل أن يبحث عن ما هو أعمق في أبعادها الباطنية. والواقع أنّ ذلك تابع بوضوح لضعف الذهنية في فهمها للميراث الروحي بالمعنى الأعمّ؛ ومن البديهي أنّ هذه الذهنية هي التي ينبغي إعادة تكوينها في نفسها بالكامل

قبل كل شيء إذا أردنا بعد ذلك الولوج إلى المعنى العميق لذلك التراث الروحي. والجهل الذي ذكرناه هو في صميمه من نفس نوع الجهل بفاعلية الشعائر الروحية تخصيصا، وهو أيضا متفش بكثرة في العصر الحاضر في العالم الغربي. صحيح أن الوسط الدنيوي الذي تهيمن عليه الغفلة والذي يعيش فيه البعض، يجعل فهم هذه الأمور أكثر صعوبة؛ بيد أن رفضهم ومقاومتهم لتأثير هذا الوسط في جميع مظاهره هو بالتحديد ما ينبغي أن يقوموا به، إلى أن يتحققوا بأن وجهة النظر المقتصرة على ظاهر الحياة الدنيا هي وجهة خاطئة باطلة؛ وسنعود إلى هذا المعنى بعد قليل.

لقد قلنا أن الذهنية التي نبيّن هنا عوارها هي إحدى سمات الغرب الحديث؛ وبالفعل، فإن مثل هذه الذهنية لا يمكن أن توجد في الشرق، أولا لأن الروح الدينية لا تزال حية متغلغلة في الوسط الاجتماعي بكامله[1]، وأيضا لسبب آخر، وهو أنه عند ما تكون الشريعة والحقيقة مرتبطتان كأنهما وجهان لنفس الشيء الواحد، أحدهما ظاهري والآخر باطني، فمن اليسير على كل أحد فهم أنّه لا بدّ في البداية من التحقق بالظاهر قبل الولوج إلى الباطن؛ وتبعا لرمزية شائعة الاستعمال، يمكن أن نقول أنّ "النواة" لا يمكن بلوغها إلا بالعبور على "الغلاف" الحافظ لها، وبالتالي فلا مناص من اتباع طريق الشريعة، إذ لا وجود لسواها لبلوغ الحقيقة. ويمكن أن يبدو هذا أقل بداهة في حالة، كحالة الغرب الراهن، حيث توجد تنظيمات تنتسب للتربية العرفانية والروحية ولا علاقة لها بجملة شكل تراثي معيّن؛ لكن حينئذ يمكن القول بأنها في وضعها هذا، تتوافق مع أي شريعة سويّة مهما كانت ؛ غير أنها – أي تلك التنظيمات – من وجهة النظر الصوفية بالحصر الدقيق للمعنى، وهي وحدها التي تعنينا الآن بصرف النظر عن اعتبار الظروف العارضة، ليست حقا ذات طابع عرفاني روحي سوي بحكم غياب التزامها بالشريعة.

وللتعبير عن الأمور بأبسط كيفية، نقول في البدء أن البناء لا يشيّد فوق الفراغ ؛ والحال أنّ وجودا دنيويا محضا خاليا من كل عنصر تراثي روحي ما هو بالتأكيد إلا فراغ

(1) نتكلم هنا عن هذا الوسط الشرقي باعتبار جملته، وبالتالي فلا اعتبار عندنا في هذا الصدد لأشخاص «حداثيين» أي في الجملة «مستغربين»، وهم لا يشكلون حتى الآن، رغم كل شيء، سوى أقليّة ضعيفة، رغم كثرة صخبهم.

وعدم حقيقي. وإذا أردنا تشييد مبنى فلا بدّ قبل كل شيء من وضع أسسه، فأسسه هي القاعدة الضرورية اللازمة التي سيرتكز عليها المبنى برمته، بما في ذلك أعلى أقسامه، وارتكازها على أسسه يستمر على الدوام، حتى بعد انتهاء البناء. وكذلك، فإن الالتزام بالشريعة هو الشرط الأوّل الذي يتوقف عليه الاقتراب من التصوف؛ وفوق ذلك، لا ينبغي اعتقاد أنه يُستغنَى عن الشريعة بعد سلوك الطريق، مثلما أنّ الأسس لا يمكن إزالتها عند الانتهاء من تشييد المبنى. بل نضيف بأن الشريعة في الحقيقة، بعيدا عن أن تُطرح جانبا، بالعكس ينبغي أن "تتجوهر" بمقدار مناسب للدرجة التي يبلغها السالك، لأنه يصبح مؤهلا أكثر فأكثر لفهم أصولها وعللها العميقة؛ وبالتالي، فإنّ تقريراتها وأحكامها وشعائرها تكشف له عن دلالة أكثر أهمية وعمقا من تلك التي يمكن أن يفهمها مجرد عالم بظاهرها دون أن تكون له قدم في طريق التصوف؛ وذلك لأنّ هذا الأخير بحكم اقتصاره على الظاهر فقط، يختزل الشريعة في مظهرها الخارجي، أي يحصرها في أبسط أبعادها بالنسبة لـ "كمال الحقيقة" التي تشتمل عليها الملّة السوية في جملتها.

وهذا يعود بنا إلى الاعتبار الذي أشرنا إليه آنفا، فذلك الشخص الذي لا يلتزم بأيّ شريعة سوية، لا يمكن أن يحيا إلا حياة غفلة دنيوية بحتة، يحصر فيها كل نشاطه الخارجي. وهذا هو نفس الخطأ الذي يقترفه، على مستوى آخر مع استتباعات أكثر وسعا، جلّ الغربيين المعاصرين الذين ما زالوا يزعمون أنهم "متدينون" رغم كونهم يجعلون الدين بمعزل عن نشاطهم ولا صلة له البتّة بواقعهم اليومي ؛ وإذا كان لا يُقبل مثل هذا الخطأ من شخص يكتفي بالنظرة الظاهرية وحدها، فإنه لا يُقبل من باب أولى ممّن يريد اعتبار النظرة الباطنية؛ وفي كل هذه الأحوال، نرى بلا عناء، كم مثل هذه المواقف هي بعيدة عن الاستجابة لمفهوم تراثي سوي متكامل. وهذا كله في صميمه يعود إلى قبول مفهوم وجود ميدانين منفصلين: الميدان الديني، وخارجا عنه أو بجانبه ميدان الدنيا الغافلة التي لها هي كذلك الحق في الاعتبار في إطارها الخاص؛ والحال كما كررناه في كثير من الأحيان، هو أنه لا وجود في الحقيقة لميدان دنيوي غافل يشتمل على بعض الأشياء بمقتضى نفس طبيعتها، وإنما الموجود فقط هو وجهة نظر دنيوية غافلة ناشئة من الانحطاط الروحي للبشرية، وبالتالي فهي نظرة باطلة تماما.

ومبدئيا لا ينبغي القيام بأي تنازل لصالح هذه الوجهة أي لصالح النظـرة الدونيـة؛ وهـذا في الواقع صعب بالتأكيد في الوسط الغربـي الـراهن، بـل ربمـا مـستحيل إلى حـدّ مـا في بعـض الأحيان، لأن كل واحد، ما عدا الشاذ النادر، يجد نفسه مجبرا على الخضوع، خضوعا يزيد أو ينقص بحكم ضرورة العلاقات الاجتماعية وحدها،ولو ظاهريا، إلى أوضاع "الحياة الاعتياديـة الغافلة" التي هي بالتحديد التطبيق العملي لتلك النظرة الدنيوية الدونية. علـى أنـه حتـى وإن كانت مثل تلك التنازلات ضرورية لكـي يعـيش الـشخص في ذلـك الوسـط، فـلا بـدّ مـن حصرها في أدنى ما يمكن من طرف كـل الـذين بقـي لـديهم معنـى للـدين، وهـي بـالعكس منفتحة إلى أقصى ما يمكن مـن طـرف الـذين يزعمـون الاسـتغناء عـن كـل شـريعة، بحكـم خضوعهم بوعي أو بدون وعي لتأثير الوسط. ويقينا أن مثل هذه الأوضاع بعيدة عن ملائمة الحياة الصوفية التي ترجع إلى ميدان لا ينبغي في الحالة السوية للمؤثرات الخارجيـة أن تلجـه بأي كيفية كانت؛ ومع هذا وبمقتضى العوائق الملازمة لأوضاع عصرنا، إذا استطاع أصـحاب هذا الموقف ((أي الذين لا يعتبرون الالتزام بالشريعة ضرورة لازمـة)) أن يتلقـوا نوعـا مـن التكوين العرفاني النظـري، فإننـا نـشك كـثيرا في إمكانيـة أن يـسيروا إلى مـا هـو أبعـد منـه ويتوجهوا إلى السلوك الحقيقي الفعلي، ما داموا مصرّين طوعا عن اختيار لموقفهم ذلك.

(الباب السابع من كتاب "التصوف والتحقق الروحي" للشيخ عبد الواحد يحي).

الباب السادس

القشر واللب

هذا عنوان لواحد من الكتب الكثيرة لسيدي محي الدين بن عربي، وهو يعبر في شكل رمزي عن العلاقات بين علم الظاهر وعلم الباطن، حيث يُشبَّهان على التتالي بغلاف الثمرة وبجزئها الداخلي، الذي هو اللب أو النواة[1]. فالغلاف أو القشر هو علم ظاهر الشريعة، أي المنهاج الديني الخارجي المتوجه على الجميع والمفروض اتّباعه على كل الناس، وهو ما يدل عليه معنى "الطريق الواسع" المتعلق بالمصدر المشتق منه اسم "الشريعة"؛ واللب هو الحقيقة أو الجوهر، الذي خلافا لظاهر الشريعة ليس هو في متناول الجميع، وإنما هو مخصوص بمن يعرفون كيف يكتشفونه من وراء الظواهر، وكيف يدركونه من خلال الأشكال الخارجية التي تستره، والتي تحفظه و تصونه في نفس الوقت الذي تخفيه[2]. وفي رمزية أخرى، تمثل الشريعة والحقيقة على التتالي بالجسم والروح[3]، حيث أن العلاقات بينهما مماثلة بالضبط للعلاقات بين القشر واللب، ولاشك في وجود رموز أخرى مماثله أيضا لهذه التي ذكرناها.

ومهما كانت التسميات ، فالمقصود دوما هو الظاهر والباطن، اللذين هما هكذا بمقتضى نفس طبيعتهما وليس بفعل اصطلاح ما، أو احتياط مصطنع، إن لم يكن تحكما، من طرف المأتمنين على التراث الروحي. وهذا "الظاهر" وهذا "اللباطن" يمثّلان بمحيط الدائرة وبمركزها، وهي التي يمكن اعتبارها كأنها مقطع للثمرة المذكورة في الرمزية السابقة. وهنا نجد أنفسنا منقادين من جانب آخر إلى المثال الذي تشترك فيه كل التراثيات، وهو "دولاب الأشياء" (أو: دولاب الحوادث).

---

(1) نشير عرضا إلى أنّ لرمز الثمرة صلة بـ «بيضة العالم» وكذلك مع القلب.

(2) يمكن ملاحظة أنّ الدور الذي تلعبه الأشكال الخارجية له علاقة بالمعنى المزدوج للكلمة الفرنسية «révélation» أي الوحي، لأن تلك الأشكال تجلي، وفي نفس الوقت تستر جوهر الملة أو الحقيقة الواحدة، ومثلها مثل ما يصنعه الكلام حتما بالفكرة التي يعبر عنها؛ وما يصح على الكلام في هذا الصدد، يصح كذلك على غيره من أي تعبير شكلي.

(3) هذا المعنى يذكّر بـ «المخ الجوهري» عند الكاتب الفرنسي "رابليه" ((1494-1553))، وهو الذي يمثّل كذلك دلالة باطنية خفية.

وبالفعل، عندما ننظر إلى الكلمتين المذكورتين بالمعنى الكلي الأعم، وبدون الاقتصار على تطبيقها الشائع عادة بالنسبة لشكل تراثي معين، يمكن القول بأن الشريعة، أو "الطريق الواسع "الذي تسير عليه كل الكائنات، ليس بشيء سوى ما تسميه ملة الشرق الأقصى ((أي ملة الصين القديمة)) بـ "تيار الأشكال"، بينما الحقيقية في وحدتها وثباتها تكمن في "الوسط الذي لا يتحول "[1]. وللانتقال من الواحدة إلى الأخرى، أي من المحيط إلى المركز، ينبغي اتباع واحد من الأشعة، هو شعاع الطريقة، أي "المسلك "أو الطريق الضيق الذي لا يسلكه إلا عدد قليل من الأشخاص[2]. وتوجد كثرة من الطرق، كلها أشعة للدائرة عند أخذها في المنحى المتجه نحو مركزها، إذ أن المقصود هو الانطلاق من الكثرة في ميدان الظهور والتوجه إلى الوحدة المبدئية؛ فكل طريقة منطلقة من نقطة مُعيّنة في المحيط، تمثل المسلك الملائم تخصيصا للأشخاص المتموقعين في هذه النقطة؛ لكن هذه الطرق جميعا، مهما كانت نقطة انطلاقها، تتجه على السواء نحو نقطة فريدة وحيدة[3]، وكلها تنتهي إلى المركز، فهي تعود بالأشخاص السالكين عليها إلى البساطة الجوهرية لفطرة "الوضع الأصلي الأول".

وبالفعل فبمقتضى وجود الأشخاص في وضعهم الراهن في عالم الكثرة، هم مجبرون على الانطلاق منه لنيل أي تحقق مهما كانت درجته؛ غير أن هذه الكثرة هي بالنسبة لغالبيتهم، العقبة التي تمنعهم وتحبسهم ، فالظواهر المتنوعة المتغيرة تحول بينهم وبين رؤية الواقع الحقيقي، كما يمنع، إذا أمكن القول، غلاف الثمرة رؤية باطنها؛ وهذا الباطن لا يمكن

(1) في شأن ملة الشرق الأقصى، ينبغي ملاحظة أننا نجد فيها بجلاء واضح ما يكافئ هذين الكلمتين، لا كمظهرين لنفس الملة أحدهما ظاهر والآخر باطن، وإنما كتعليمين منفصلين؛ وهذا على أي حال منذ عهد "كونفشيوس" ولاو تسا"، وبالفعل، يمكن القول، بكل دقة، أن تعاليم كونفوشيوس تتناسب مع الشريعة، بينما تعاليم "الطاوية" تتناسب مع الحقيقة. ((كونفشيوس و"لاو- تسيا" الذي كان من أقطاب "الطاوية" عاشا في القرن السادس قبل المسيح)).

(2) كل من كلمتي الشريعة والحقيقة تتضمن مفهوم «السلوك»؛ و بالتالي مفهوم الحركة (ويجب ملاحظة رمزية الحركة الدورانية بالنسبة للأولى، ورمزية الحركة المستقيمة بالنسبة للثانية)؛ وبالفعل يوجد ثمة تحول وكثرة في الحالتين، والأولى يلزمها التكيف مع تنوع الأوضاع الخارجية، بينما يلزم الثانية التكيف مع الطبائع الفردية؛ والواصل إلى الحقيقة هو وحده المتحقق بوحدتها وثباتها

(3) هذا التوجه للالتقاء في مركز واحد يـُمثل بالقبلة، أي اتجاه كل الأمكنة نحو الكعبة، التي هي "بيت الله"، وهي على شكل مكعب (كصورة للثبات والاستقرار) يحتل مركز دائرة هي المقطع الأرضي (الإنساني) لكرة الوجود الكلي.

أن يدركه إلا الذين يستطيعون اختراق الغلاف، أي شهود المبدأ الحق من خلال مجلى الظهور، بل شهوده ــ تعالى ــ في كل شيء ((أي التحقق بقول الله تعالى في الآية 115 من سورة البقرة: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾، لان مجلى الظهور نفسه بكماله لا يصبح حينئذ إلا مجموع دلالات رمزية. ويسهل تطبيق هذا المعنى على الظاهر والباطن بمعناهما الشائع، أي من كونهما مظهرين لمنهج تراثي سوي أصيل. وهنا أيضا يتبين ان الأشكال الخارجية تخفي الحقيقة العميقة عن أعين العامي الغافل، بينما هي بالعكس تجليها لبصائر الخواص الصفوة، أي أن ما هو عائق أو حاصر بالنسبة لأولئك يصبح نقطة ارتكاز ووسيلة تحقق بالنسبة لهؤلاء الآخرين. وينبغي أن يُفهم جيدا بان هذا الاختلاف ناتج مباشرة وبالضرورة من طبيعة الأشخاص أنفسهم، أي من الاستعدادات والمؤهلات التي يحملها كل واحد في نفسه؛ وبالتالي، فإن الجانب الظاهري للملة يعطي لمن لا يستطيعون المضي إلى ما هو أعمق كل ما بإمكانهم أن يتلقوه في وضعهم الراهن، وفي نفس الوقت يوفر لمن يتجاوزونه "الركائز" التي، حتى وإن لم تكن بالضرورة حتمية لكونها عَرَضية، يمكن رغم هذا ان تساعدهم بقدر كبير في الترقي في الطريق الباطني، وبدونها تتكاثر الأحوال العائقة إلى أن تمسي، في بعض الأحيان، مكافئة في الواقع لاستحالة حقيقية تمنعهم من أي ترق.

وفي هذا الصدد، يجب التنبه إلى أن اكتفاء أغلب الناس بظاهر الشريعة بكيفية لا محيد عنها، يجعل هذا الظاهر يأخذ طابع مرشد هادي أكثر منه طابع انحصار ضيق؛ وهو قيد على كل حال، لكنه قيد يحفظهم من الضياع أو الهلاك؛ وبدون هذا المنهاج الشرعي الذي يقهرهم على السير في طريق معيّن، لا يُخشى عليهم عدم بلوغ المركز فحسب، وإنما يُخشى عليهم حينئذ ما هو أسوأ، وهو تعرضهم للابتعاد عنه بمقدار غير محدد؛ وأما الحركة الدورانية فتجعلهم على بعد ثابت من المركز على أي حال[1]. ومن هنا، فإن الذين لا يستطيعون مشاهدة النور مباشرة، هم يتلقون منه على الأقل انعكاسا أو قبسا، وبالتالي يحتفظون

---

[1] نضيف بان هذا المنهاج الشرعي، يجب ان يُنظر إليه في الموقف السوي كتطبيق للمنهاج الكوني نفسه، أو كتخصيص له في العالم الإنساني، و هو الذي يربط بكيفية مماثلة مجلى الظهور بكامله بالمبدإ الحق، حسبما بيناه في موقع آخر في سياق الكلام على دلالة "شريعة مانو" في الملة الهندوسية.

بارتباطهم بالمبدأ الحق بكيفية ما، حتى وإن لم يكن لديهم ولا باستطاعتهم الوعي الفعلي الكامل بما هم عليه في حقيقة الأمر. وبالفعل، فلا وجود للمحيط بدون المركز الذي منه تنشأ في الحقيقة الدائرة بأسرها، وإذا كان الأشخاص المرتبطون بالمحيط لا يرون المركز أصلا، ولا يرون حتى الأشعة، فإن كل واحد منهم متموقع حتما في طرف شعاع نهايته الأخرى هو المركز نفسه، غير أن القشر هنا أمسى حائلا يخفي كل ما هو مبطون في الداخل، بينما الشخص الذي اخترقه فاكتشف الشعاع المناسب لوضعه الخاص على المحيط، سينعتق من دورانه اللامحدد، وما عليه إلا أن يتبع شعاعه هذا ليسير نحو المركز؛ هذا الشعاع هو الطريقة التي بها يصل إلى الحقيقة انطلاقا من الشريعة. ويجب بيان أنه بمجرد النفوذ في الغلاف، يحصل الوقوع في ميدان الباطن؛ وهذا النفوذ، بالنسبة لوضع شخص إزاء الغلاف نفسه، هو نوع من الانقلاب يتمثل في الانتقال من الخارج إلى الداخل؛ بل إنّ نعت الباطن يلاءم الطريقة بكيفية أدق من ملائمته للحقيقة، لان هذه الأخيرة، والحق يقال، هي من وراء التمييز بين الظاهر والباطن، أي التميز الذي يستلزم مقارنة وعلاقة متبادلة؛ والمركز يظهر جليا كالنقطة الأكثر بطونا من غيرها جميعا، بيد أنه بمجرد البلوغ إليه ، يتلاشى مفهوم الظاهر والباطن، لأن كل تمييز عرضي يزول عنده باندراجه في الوحدة المبدئية، ذلك لان الله تعالى هو الأول والآخر[1]، وهو أيضا الظاهر والباطن[2]، لاستحالة وجود شيء خارج عن إحاطته تعالى، ولا وجود لحقيقة إلا عنده تعالى لأنه هو بذاته الحقيقة المطلقة، إذ هو وحده الحق الواحد الأحد - عز وجل ـ.

مصر، 8 رمضان 1349 هـ ـ

(مقال نشر في مجلة "برقع إزيس" مارس 1931، ص.145- 150).

---

(1) هذا المعنى مماثل لرمزية أول الحروف وآخرها، أي المبدأ و الغاية.

(2) أي هو الظاهر (بالنسبة لمجلى الظهور) والباطن (في ذاته من حيث هويته)، وهذا يتناسب أيضا مع وجهتي النظر، أي وجهة الشريعة (في المستوى الاجتماعي والديني) ووجهة الحقيقة (في المستوى العرفاني الخالص والميتافيزيقي)؛ على أنه يمكن أن يقال عن هذه الأخيرة بأنها من وراء كل وجهات النظر، لاشتمالها عليهما جميعا اشتمالا تأليفيا.

الباب السابع

التوحيد

عقيدة التوحيد، أي الإقرار بأن المبدأ الحق لكل وجود هو في الأساس واحد، هي عقيدة أساسية تشترك فيها كل الملل الأصيلة السوية، بل يمكن القول بأن التطابق بين جميع هذه الملل يظهر بأوضح كيفية في عين هذه العقيدة، إلى حد الإفصاح عنها بنفس التعبير. وبالفعل، عندما يكون المقصود هو التوحيد، فإن كل تعدد يزول، ولا تظهر الاختلافات الشكلية إلا حين ننزل إلى الكثرة ، فحينئذ تتنوع أنماط التعبير نفسها كتنوع مرجعيتها، وتكون قابلة للتغير بلا تحديد لتتكيف مع أوضاع الأزمنة والأمكنة. لكن، تبعا للمقولة العربية: "التوحيد واحد"، أي أنه باق على ما هو عليه حيثما كان وأين ما كان، ثابت لا يتغير ثبات المبدإ الحق، ومتعال غير مرتبط بالكثرة وبالتحول اللذين لا يمكن لهما أن يطولا سوى المظاهر الحادثة.

ولهذا، خلافا للفكرة الشائعة، يمكن القول بأنه لم توجد أبدا ولا في أي موضع، عقيدة "شركية" حقيقية، أي عقيدة تعترف بتعدد المبادئ الحقة كثرة مطلقة يتعذر توحيدها ((مصداق هذا أن المشركين أنفسهم يعترفون بوحدانية الله تعالى العلي الأعلى الخالق لكل شيء، لكنهم يجعلون له شركاء يعبدونهم تقربا إليه تعالى في زعمهم، وفي القرآن الكريم آيات كثيرة في هذا المعنى، كما في الآية 3 من سورة الزمر: ﴿مَا نَعۡبُدُهُمۡ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلۡفَىٰٓ﴾. واعتقاد وجود "تعدد "للمبادئ لا يمكن أن يحصل إلا كانحراف ناتج عن جهل العامة وسوء فهمها، إنه ناجم من ميلهم إلى التعلق بالكثرة الظاهرة حصرا؛ ومن هنا نشأت "عبادة الأوثان" بجميع أشكالها، كنتيجة للخلط بين الرمز في نفسه وما يعبّر عنه أو يدل عليه، وبسبب تشخيص الصفات الإلهية باعتبارها كائنات مستقلة؛ وهذا هو الأصل الوحيد الممكن لعقيدة "شركية "مطبّقة في الواقع. وهذا الانحراف يستمر في التفاقم تناسبا مع تطور دورة

الظهور، لأن هذا التطور نفسه هو هبوط في الكثرة، وبسبب التعتيم الروحي الذي يواكبه حتما. ولهذا فإن الملل الأكثر حداثة هي التي ينبغي أن تعلن بالكيفية الأكثر جلاء في الخارج التأكيد على التوحيد؛ وهذا التأكيد في الواقع، لا يوجد التعبير عنه بوضوح وتفصيل ومزيد إلحاح أكثر مما هو عليه في الدين الإسلامي، حتى أنه ليبدو، إن صح القول، كأنه يطوي في نفسه كل تأكيد آخر.

وهذا هو الفارق الوحيد بين الملل السوية في هذا الصدد ؛ فالتأكيد على التوحيد حاضر في جميعها، لكنه في الأصل الأول للبشرية، كان يظهر بديهيا أكثر من جميع الحقائق الأخرى بحيث لم يكن حتى في حاجة إلى صياغته مفصلا، وذلك لأن الناس كانوا حينذاك حديثو عهد بالمبدأ الحق، فلا سبيل عندهم لإنكاره أو الغفلة عنه. وأما في الحال الراهن، فبالعكس، يمكن القول بان أكثرهم، بحكم انكبابهم التام على الكثرة، وفقدانهم لمعرفة الحقائق من الطراز العالي معرفة حدسية فطرية، لا يستطيعون استيعاب التوحيد إلا بعناء؛ ولهذا، خلال تاريخ البشرية على الأرض، أصبح تدريجيا من الضروري صياغة ذلك التأكيد على التوحيد بإلحاح متكرر وبوضوح متزايد، بل يمكن القول بصرامة أشد.

و إذا اعتبرنا الوضع الحالي للأمور، فإننا نرى هذا التأكيد وكأنه أكثر خفاء في بعض الأشكال التراثية، حتى ليبدوا ممثلا لجانبها الباطني، عند أخذ هذه الكلمة بمعناها الأوسع؛ بينما نفس التأكيد، في تراثيات أخرى، يبدو جليا لكل الأبصار إلى حد عدم رؤية سواه، رغم أنها توجد ، هنا أيضا، أمور أخرى كثيرة، لكنها لم تمس إلا ثانوية إزاء شهود التوحيد. وهذا هو الحال في الدين الإسلامي، حتى في الجانب الظاهري منه؛ وجانبه الباطني لا يقوم إلا بشرح كل ما تتضمنه شهادة التوحيد، وبالتوسع في كل مستلزماتها المتفرعة منها؛ وإذا كان يقوم بذلك بألفاظ كثيرا ما تتطابق مع الألفاظ التي نصادفها في تراثيات أخرى، كالفيدانتا ((أي في العرفان الصوفي الهندوسي)) وكالطاوية ((أي العرفان الصوفي في ملة الصين القديمة))، فلا داعي للاستغراب، ولا إلى افتراض اقتباسات غير ثابتة تاريخيا؛ وبكل بساطة، ما حصل هذا التطابق إلا لأن الحقيقة واحدة، ولأن التوحيد في هذا المستوى المبدئي، يعبّر عنه بالضرورة بنفس الصيغة، كما ذكرناه في البداية.

ومن ناحية أخرى، عند النظر دائما للأمور في حالتها الراهنة، يلاحظ أن الشعوب الغربية، وبالأخص الشعوب الشمالية منها، هي التي تبدوا أنها تعاني صعوبة أكبر في استيعاب عقيدة التوحيد، وفي نفس الوقت هي أشد انكبابا من غيرها على التغيير والكثرة. وبديهي أن الظاهرتان متلازمتان، وأسباب هذا، ترجع جزئيا على الأقل، إلى أوضاع حياة هذه الشعوب ؛ صحيح أن المسألة تتعلق بالمزاج، ولكنها مرتبطة أيضا بالمناخ، وبين الاثنين يوجد ارتباط إلى حد معين على أي حال. وبالفعل، ففي بلدان الشمال، حيث النور الشمسي ضعيف، ومحجوب في غالب الأحيان، تبدو كل الأشياء للأبصار مستوية المقدار، إن أمكن القول، وبكيفية تنبئ بكل بساطة عن مجرد وجودها الفردي، بدون أن توحي بحضور أي أمر آخر وراءها؛ وبالتالي، ففي التجربة المعتادة المستمرة، لا تُرى في الواقع إلا الكثرة. وهذا الأمر يختلف تماما في بلدان أخرى حيث الشمس بإشعاعها الوهاج تطوي، إذا صح القول، جميع الأشياء في ذاتها، فتجعلها متلاشية أمامها كتلاشي الكثرة أمام الوحدة؛ وهذا لا يعني أن الكثرة هنا تفنى من حيث مرتبة وجودها الخاصة، وإنما تتلاشى لأن وجودها كلاشيء إزاء الحق. وبالتالي، فالتوحيد يصبح كأنه ملموس؛ وهذا التوهج الشمسي، هو صورة لبريق عين "شيفا" الصاعق الذي يحيل كل ظهور إلى رماد ((حسب الرمزية الهندوسية)). والشمس تتجلى هنا كرمز في غاية الحسن للمبدإ الحق (الله أحد) الذي هو واجب الوجود القائم وحده بذاته في إطلاق كماله (الله الصمد)، الذي لا قيام للوجود بأسره إلا به، فمنه الإيجاد والإمداد لكل الأشياء، وهي عدم بدون قيوميته. إذن فللتوحيد قصرا طابع "شمسي" بالأساس، ولا يتجلى بكيفية "ملموسة" أكثر مما هو متجلي في الصحراء، حيث يستحيل تعدد الأشياء إلى أدنى مقدار له، وفي نفس الوقت يكشف السراب عن كل ما في العالم الظاهر من وهم. فهنا، يُنشِأ الإشعاع الشمسي الأشياء ويفنيها دواليك؛ لكن، حيث لا يصح القول بأنه يعدمها، بالأحرى نقول أنه يجوهرها ويطويها بعد أن يجليها. ولا نجد صورة للوحدة أحق من هذه الصورة، أي الوحدة المتجلية خارجيا في الكثرة التي لم تنفصل أبدا عن عين الوحدة، لاستحالة وجود أي شيء خارج المبدإ الحق، الذي لا يمكن أن يضاف إليه شيء ولا أن ينقص منه شيء، إذ هو الجامع للوجود الحق الواحد الأحد الذي لا

ينقسم. ففي النور اللامع لبلدان الشرق، يكفي للإنسان أن ينظر ليفهم هذه الأمور، وليستوعب مباشرة حقيقتها العميقة؛ ولاسيما أنه يبدو من المستحيل عدم فهمها هكذا في الصحراء حيث تسطر الشمس الأسماء الإلهية بحروف من النار في السماء.

ـ جبل سيدنا موسى ، 23 شوال 1348 هـ.

ـ مصر، سينا الحسين ، 10 محرم 1349 هـ ـ (ذكرى معركة كربلاء).

(مقال نشر في مجلة "برقع إزيس"، جويلية 1930، ص.511 – 516).

الباب الثامن

الفقر

الكائن الحادث يمكن أن يُعرّف بأنه الكائن الذي ليس له من ذاته علة وجوده، وبالتالي، فهو لا شيء من حيث نفسه هو، ولا شيء مما هو عليه تصح نسبته إليه حقيقية ((أي لا وجود له ولا قيام له في كل آن بذاته بل بالله خالقه تعالى)) وهذه هي حالة الكائن الإنساني، بصفته فردا، وكذلك هي حالة كل الكائنات الظاهرة ((أي المخلوقات))، مهما كانت مرتبتها، لأن مهما كانت الفوارق بين مراتب الوجود الكلي، فهي على الدوام معدومة إزاء المبدإ الحق. وبالتالي، فهذه الكائنات، إنسانية كانت أو غيرها، وبكل ما هي عليه، لا قيام لها بتاتا في كل آن إلا بالمبدإ الحق "الذي لا يوجد على الإطلاق شيء خارج عن قيوميته وإحاطته"[1]. والوعي بهذا الاستناد المطلق إلى المبدأ الحق، هو ما تسميه العديد من التراثيات بـ"الفقر الروحي" ((أي افتقار العبد في كل آن إلى إيجاد وإمداد خالقه لقوله تعالى في الآية 15 من سورة فاطر: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ﴾)). وفي نفس الوقت ، فإن من مستلزمات هذا الوعي أن يجعل صاحبه متجردا عن التعلق بجميع الأشياء الظاهرة الحادثة، لأنه حينئذ يعلم بأنها هي كذلك كالعدم، وأن شأنها كالمعدوم تماما إزاء الحق المطلق.

وهذا التجرد عند الكائن الإنساني يستلزم أساسيا وقبل كل شيء عدم الالتفات إلى ثمرات الأعمال ((من حيث نسبتها إلى الإنية الفردية حيث أن الفاعل الحقيقي لها هو خالقها الحق تعالى القائل في الآية 96 من سورة الصافات: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾)) كما هو منصوص عليه بالخصوص في تعاليم "البهاجافاد ـ جيتا" ((أحد الكتب المقدسة الهندوسية))، وبذلك ينعتق الكائن من التقييد المتسلسل اللامحدد لاستتباعات تلك الأعمال، و هو ما

---

(1) محي الدين بن عربي، "رسالة الأحدية".

يسمى بـ"العمل بلا شهوة" ((أو العمل الخالص بالله لله))، بينما "العمل مع شهوة" يقوم به عامله نظرا لثمراته.

وبهذا يتحرر الكائن من الكثرة؛ ويتخلص من صروف وتقلبات "تيار الأشكال" تبعا للعبارت المستعملة في التعاليم الطاوية، أي أنه يتعتق من تناوب دورات "الحياة" و"الموت" أو "التكثيف" و"التحليل"[1]، أي ينتقل من محيط "الدولاب الكوني" إلى مركزه، وهو المركز الذي ينعت بأنه كـ"الفراغ (أي الغيب أو الباطن) الذي يوحد الأشعة ويجعل منها دولابا"[2]. يقول "لاو ـ تسا": "الواصل إلى غاية الفراغ هو الذي يثبت بصلابة في الراحة... الرجوع إلى الجذر (أي إلى المبدإ الحق الذي هو في نفس الآن الأصل الأول والغاية الأخيرة لكل الكائنات) هو الدخول إلى مقام الراحة"[3]. ويقول "لي ـ تسا" "السلام في الفراغ؛ هو حال لا يمكن التعبير عنه؛ وهو لا يؤخذ ولا يعطى؛ وإنما يحصل البقاء فيه"[4]. وهذا "السلام في الفراغ" هو ما يسمى في التصوف الإسلامي بـ"السكينة"[5]، التي هي في نفس الوقت: "الحضور الإلهي" في مركز الكائن، وهي من مستلزمات التحقق بالوحدة وبقيومية المبدأ الحق، الوحدة التي لا تتجلى فعليا إلا في هذا المركز ذاته ((ولذلك ورد في القرآن الكريم ذكر السكينة مقترنا بمركز العبد المؤمن أي قلبه كما في الآية 4 من سورة الفتح: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِى قُلُوبِ ٱلْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوٓاْ إِيمَـٰنًا﴾)).

"المستقر في الغيب تتجلى له كل الأشياء...في وحدته بالمبدأ الحق، هو منسجم به مع جميع الكائنات. في وحدته بالمبدأ الحق، يعلم كل شيء من حيث العلل الكلية العليا، وبالتالي، ليس هو في حاجة لاستعمال مختلف حواسه ليتعرف تفصيليا وتجزيئيا على كل شيء على حده. والعلة الحقيقية للأشياء لا تُرى ولا تُدرك، ولا تُعرف، ولا تخضع

(1) في معنى مماثل يسمي "أرسطو" هذه الدورات بـ"التكوين" و"الفساد".
(2) الكتاب الصيني "طاو- طي - كينج" ((مؤلفه "لاو- تسا"))، XI.
(3) "طاو - طي - كينج"، XVI.
(4) "لي - تسا"، I.
(5) ينظر باب "الحرب والسلام" في كتاب "رمزية الصليب" ((للمؤلف الشيخ عبد الواحد يحي)).

لتحديد. والروح الساكن في مستقر البساطة الكاملة، هو وحده الذي يستطيع إدراكها في التأمل العميق"[1].

و"البساطة" المعبرة عن إتحاد جميع طاقات الكائن، تميّز الرجوع إلى "الوضع الفطري الأصلي الأول"؛ وهنا نشهد كل الفرق الذي يفصل معرفة الحكيم السامية المفارقة عن العلم المألوف "الظاهري الدوني". هذه "البساطة" تسمى أيضا عند آخرين بحال "الطفولة" (باليا بالسنسكريتية)، بالمعنى الروحاني طبعا، وهي في الملة الهندوسية كالشرط المسبق اللازم لنيل المعرفة المثلى ((وفي التصوف الإسلامي يعبر عنها بالأمية الفطرية التي هي من أهم أوصاف النبي ﷺ)). وهذا المعنى يذكّر بالكلمات المماثلة لهذا التعبير و الموجود في الإنجيل، وهي: "لا يلج ملكوت الله من لا يتلقاه كما يتلقاه الطفل"[2]. "وأيضا: "بينما أخفيتم هذه الأمور عن أهل العلم وعن أهل الفطنة، كشفتموها للبسطاء وللصغار"[3].

فكلمتا "بساطة" و"صغر" هما هنا متكافئتان مع كلمة "فقر" التي كثيرا ما ترد في الإنجيل أيضا، وتُفهم عموما فهما خاطئا: "طوبى للفقراء بالروح، لأنهم يملكون ملكوت السموات"[4]. وتبعا للتصوف الإسلامي، هذا "الفقر" يقود إلى "الفناء" أي "محو" الـ "أنا"[5]؛ وبهذا "الفناء" يدرك" المقام الإلهي "الذي هو النقطة المركزية حيث يتم تجاوز كل الفوارق الملازمة لوجهات النظر الخارجية، وفيها تزول كل الأضداد وتنحل في توازن كامل. وفي الوضع الفطري الأصلي الأول" لم يكن لهذه الأضداد وجود. إنها جميعا متفرعة من تنوع الكائنات (الملازم لمجلى الظهور والعرضي الحادث مثل هذا المجلى نفسه)، ومن الاتصالات في ما بينهما الناجمة عن الحركة الدورانية الكلية (أي دوران "الدولاب الكوني" حول محوره). وفي دفعة واحدة على الفور يزول تأثير هذه الأضداد في الكائن الذي اختزل إنيته المتميزة وحركته

---

(1) لي - تسا، IV.

(2) إنجيل لوقا، XVIII، 17.

(3) إنجيل متى، XI، 25؛ إنجيل لوقا، X، 21.

(4) إنجيل متى، V، 2.

(5) حتى بالمعنى الحرفي الذي تدل عليه كلمة "فناء"، فإنها لا تخلو من تماثل مع "النيرفانا" في الملة الهندوسية ؛ وبعد "الفناء" يوجد أيضا "فناء الفناء" المناسب كذلك لـ "بارينيرفانا".

الفردية الخاصة إلى شبه العدم[1]. "وهذا الاختزال للأنا المتميز "الذي يزول في النهاية بانطوائه في نقطة فريدة واحدة، هو عين "الفناء"، وهو أيضا عين "الفراغ" المذكور آنفا؛ وتبعا لرمزية الدولاب، من البديهي أن "حركة "الكائن تتصاغر كلما أزداد اقترابه من المركز. "هذا الكائن، عندئذ، لا يدخل في نزاع مع أي كائن آخر، ذلك لأنه ثبت في اللامتناهي، وانمحى في اللامحدد[2]. إنه وصل واستقر في نقطة انطلاق التحولات، النقطة المحايدة حيث لا تنازع. بتركيز طبعه، وبتزويد روحه الحيوي، وبتجميع كل طاقاته، اتحد بمبدإ جميع المكونات. بحكم طبيعته التامة الكاملة (مجمّعة تأليفيا في الوحدة المبدئية) وروحه الحيوي البكر السليم، لا يمكن لأي كائن أن يخدشه"[3].

هذا و"البساطة "المذكورة تتناسب مع الوحدة "بلا أبعاد "للنقطة الأزلية التي تنتهي إليها حركة الرجوع نحو الأصل. "الإنسان البسيط بساطة مطلقة يُخضع ببساطته كل الكائنات... بحيث لا شيء يعارضه في جهات الفضاء الستة، ولا شيء يعاديه، ولا تخدشه نار ولا ماء"[4] وبالفعل، فإنه مستقر في المركز الذي تنبثق منه بإشعاعه الأبعاد الستة، وإليه تعود في حركة الرجوع ، متعادلة مثنى مثنى، بحيث يزول تماما تعاكسهم الثلاثي في هذه النقطة الفريدة الوحيدة ، ولا شيء يحصل أو يحل فيها يمكن أن يطول المستقر في الوحدة الثابتة. وحيث أن هذا الأخير لا يعارض شيئا، فلا شيء كذلك يمكن أن يعارضه، لأن التعارض بالضرورة علاقة متبادلة تتطلب طرفين حاضرين معا، فهي بالتالي لا تتلاءم مع الوحدة المبدئية؛ والعداوة التي ما هي إلا استتباع أو مظهر خارجي للتعارض، لا يمكن أن توجد إزاء كائن يقع خارج كل تعارض ومن ورائه. والنار والماء، اللذين هما نموذجان للمتضادات في "العالم العنصري" لا يمكن لهما خدشه، بل إنهما، والحق يقال، لا وجود لهما كأضداد بالنسبة له،

---

(1) "تشوانج – تسا " XIX.

(2) الأولى من هاتين العبارتين ترجع إلى "الشخصية"، والثانية إلى "الفردية".

(3) المرجع السابق. الجملة الأخيرة ترجع مرة أخرى إلى مميزات "الوضع الفطري الأصلي الأول"؛ وهو ما يسمى في التراث اليهودي ــ المسيحي بخلود الإنسان قبل "الهبوط "((أي الهبوط من الجنة إلى الأرض إثر أكله من الشجرة))، وهو الخلود الذي يسترجعه من إذا وصل إلى "مركز العالم "يتغذى من "شجرة الحياة".

(4) "لي ـ تسا، II.

وذلك لأنهما باندراجهما ((في مبدئهما)) تعادلا وتحايدا باجتماع طبائعهما المتعاكسة ظاهريا، لكنها المتكاملة حقيقة في اللاتميز الذي هو طابع الأثير الأصلي الأول ((الذي هو أصل العناصر الأربعة: الهواء والنار والماء والتراب)).

وهذه النقطة المركزية، التي يقع عندها الاتصال بالمراتب العليا أو "السماوية" هي أيضا "الباب الضيق" في الرمزية الإنجيلية ((أو سم الخياط كما في الآية 40 من سورة الأعراف في القرآن الكريم: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِى سَمِّ ٱلْخِيَاطِ﴾))؛ ويمكن حينئذ فهم من هم "الأغنياء" الذين لا يستطيعون المرور عبر هذا الباب، إنهم المتشبثون بالكثرة، وبالتالي لا يقدرون على الترقي من المعرفة التفصيلية إلى المعرفة الموحدة التوحيدية. وبالفعل، فإن هذا التشبث يعاكس مباشرة التجرد المذكور آنفا ، كمعاكسة الغنى للفقر، ويكبّل الشخص في السلسلة اللامحددة لدورات الظهور[1] ((كما تشير إليه الآية 32 من سورة الحاقة: ﴿ثُمَّ فِى سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَٱسْلُكُوهُ﴾)). والتشبث بالكثرة هو أيضا، من حيث أحد المعاني، "الإغواء" المذكور في التوراة ، والذي يدفع الإنسان ليذوق ثمرة "شجرة العلم بالخير وبالشر" أي المعرفة المزدوجة والمميزة للأشياء الحادثة العرضية، فيبعد عن الوحدة المركزية الأصلية، وتمنعه من الفوز بثمرة "شجرة الحياة" ((وهي شجرة طوبى النابتة في حوض عين الحياة أو عين التسنيم، بعكس شجرة الزقوم النابتة في بئر عين الحميم، وهي شجرة الموت. وفي سورة التكاثر إشارة لارتباط الكثرة بالموت والجحيم: "ألهاكم التكاثر حتى زرتم المقابر" إلى قوله تعالى: "لترون الجحيم"))؛ هنا بالتأكيد يمسي الإنسان ، بالفعل، خاضعا لتناوب التحولات الدورية، أي للولادة والموت ((أي الولادة والموت المعنويين، لا بمعنى التناسخ والرجوع إلى الدنيا بعد الموت، وهي عقيدة باطلة كثيرا ما بيّن المؤلف خطأها)). والمجرى اللامحدد للكثرة يمثل بالتحديد بلوالب الثعبان الملتف حول الشجرة التي ترمز إلى "شجرة الكون": إنه سبيل الضالين التائهين، بعكس الصراط المستقيم الصاعد عموديا وفق

(1) إنها "السامسارا" البوذية، أي الدوران اللامحدد لـ "دولاب الحياة" الذي يجب على الكائن أن ينعتق منه ليفوز بالـ "نيرفانا".

نفس المحور، والمذكور في السورة الأولى من القرآن ((أي فاتحة الكتاب)) [1].

وهكذا فإن كلمة "فقر" و"بساطة" و"طفولة" لا تدل إلا على نفس المعنى الواحد، والتجرد الذي تعبر عنه[2] يؤول إلى "فناء" هو في الحقيقة كمال الكائن، كما أن "الثبات في السكون" ((في مصطلح الطاوية)) هو تمام النشاط، لأن كل الأنشطة الخاصة تتفرع منه: "المبدإ الحق هو ثابت في سكونه على الدوام، بيد أن الكل من إبداعه"[3]. والشخص الذي بلغ هكذا النقطة المركزية ، يتحقق بمقتضى هذا البلوغ، كمال المرتبة الإنسانية: "إنه الإنسان الحقيقي" (تشن ـــ جان) كما يسمى في الطاوية؛ وعندما ينطلق من هذه النقطة عارجا إلى المراتب العليا، ويتحقق بالجمعية الكاملة لاستعداداته، يصبح حينئذ "الإنسان الرباني" (تشان ـــ جان) وهو "الإنسان الكامل" في التصوف الإسلامي. وبالتالي، يمكن القول بأن "الأغنياء" بالنسبة لمجلى الظهور هم "الفقراء" حقيقة إزاء المبدإ الحق، والعكس بالعكس؛ وهذا ما تعبر عنه بوضوح تام هذه الكلمة من الإنجيل: "الأواخر سيصبحون هم الأوائل، والأوائل سيمسون هم الأواخر"[4]. ومرة أخرى، ينبغي أن نرى في هذا الصدد، التوافق الكامل بين جميع المناهج التراثية التي ما هي إلا تعابير متنوعة للحقيقة الواحدة. - مصر، 11-12 ربيع أول 1349 هـ.(مولد النبي ﷺ)

تعقيبات المؤلف على الباب الثامن

(مقال نشر في مجلة "برقع إزيس"، أكتوبر 1930، ص 714 ــ 721).

---

(1) هذا "الصراط المستقيم" يتطابق مع ما يسمى في الطاوية الصينية بـ "تا" أو الإستقامة والسداد" عند "لاو ــ تسا"، وهو الاتجاه الذي يجب على الكائن أن يتبعه لتكون حياته وفق الطريق الأقوم" (طاو)، أو بعبارة أخرى، يكون منسجما مع المبدإ الحق.

(2) هو "التجرد من المعادن" في الرمزية الماسونية.

(3) "طاو ـ طي ـ كينج"، XXXVII.

(4) إنجيل متى، XX، 16.

الباب التاسع

الروح

تبعا للمعطيات التراثية لـ"علم الحروف "خلق الله - تعالى ـــ العالم بالباء ثاني الحروف، لا بالألف أولها؛ وبالفعل، فرغم أن الوحدة هي بالضرورة المبدأ الأول للظهور، فإن هذا الظهور يفترض مباشرة الازدواجية، وهو ينشأ من بين طرفيها، كنشأة الكثرة اللامحددة للموجودات الحادثة بين القطبين المتكاملين لمجلى الظهور، والمُمثَلين بطرفي حرف الباء. وبالتالي فإن الباء هي بالتحديد أصل الخلق، وعملية الخلق هذه تتم بها وفيها، أي هي"الواسطة "و"المحل "معا، وذلك تبعا للمعنيين اللذين يتضمنهما هذا الحرف، عندما تعتبر الباء كحرف جر (بِ)[1]. والباء في هذا الدور القديم الأصلي الأول، ترمز إلى "الروح"، أي الروح الجامع للوجود الكلي ، والمتطابق جوهريا مع "النور"؛ وهو مبدَع مباشرة من أمر الله"، وبمجرد إبداعه ، يصبح الواسطة السببية التي يبدع بها هذا "الأمر "كل الأشياء، فـ"تترتب "هكذا جميعا بالنسبة إليه[2]؛ فلا يوجد قبله إذن سوى "الأمر "أي القول الصادر مباشرة من ذات الحق، أوالصياغة الأولى للإرادة العليا، كما أن ليس قبل الباء إلا الألف. والحال أن الألف هو حرف "القطبانية"[3]، وشكلها نفسه على صورة "المحور "الذي يتم وفقه بروز"الأمر "الإلهي؛ والنقطة العليا للألف، وهي سر الأسرار، تنعكس في نقطة الباء، من حيث هي مركز "الدائرة

---

(1) ولهذا كانت الباء أو ما يكافئها الحرف الأول في الكتب المقدسة: فمبدأ التوراة "باراشيث"، ومبتدأ القرآن "بسم الله"؛ ورغم أنه ليس لدينا الآن نص الانجيل بلغة مقدسة، يمكن على أي حال ملاحظة أن أول كلمة من إنجيل يوحنا، بالعبرية، هي أيضا "باراشيث".

(2) من الجذر "أمر "اشتق في العبرية فعل "يامر"، المستعمل في سفر التكوين للتعبير عن عملية الخلق ، والممثل كـكلمة إلهية ((ومثله في القرآن الكريم، كما في الآية 117 من سورة البقرة: ﴿وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾

(3) كما ذكرناه سابقا في موقع آخر، فإن عدد "ألف" بحساب الجمل هو نفس عدد كلمة "قطب "أي 111 (مقال "حرف تصويري يرمز إلى القطب" في مجلة دراسات تراثية، عدد ماي1937)؛ ونضيف أن اسم الله (أعلى) له أيضا نفس العدد ((وكذلك اسمه تعالى: كافي، و : الحسيب)).

الأولية المحدِدة لميدان الوجود الكلي والمحيط به؛ وعند النظر إلى هذه الدائرة في جميع الأبعاد الممكنة، نرى في الحقيقة كرة، أي الشكل الأصلي الأول الجامع الذي من تميزاته تتولد كل الأشكال الخاصة.

وعندما نعتبر الشكل العمودي للألف والشكل الأفقي للباء، نرى أن العلاقة بينهما هي كعلاقة المبدإ الفاعل بالمبدإ المنفعل؛ وهذا المعنى يتفق مع معطيات علم الأعداد حول الوحدة والتثنية، ليس في التعليم الفيثاغوري فحسب، وهو الأكثر شهرة في هذا الصدد، وإنما كذلك في جميع التراثيات قاطبة. وطابع الانفعال هذا، ملازم فعلا للدور المزدوج المشار إليه آنفا، أي كـ"واسطة" وكـ"محل" كلي"؛ ولهذا فإن كلمة "الروح" في العربية، هي مؤنثة ((لكنها تذكر أحيانا عندما يكون سياق المعنى حول طابعها الفعال))؛ على أنه لابد من الانتباه بأنه، حسب قاعدة التماثل، فإن المنفعل أو السالب بالنسبة للحق ((تعالى))، يصبح فعالا وموجبا بالنسبة للخلق[1]. ومن الواجب أساسيا هنا اعتبار هذين الوجهين المتقابلين، لأن المقصود هو بالتحديد، إن أمكن مثل هذا التعبير، "الحد الفاصل" القائم بين الحق والخلق، فهو "حد" ينفصل به عالم الخلق عن مبدئه الحق، وفي نفس الآن به يتصل، وذلك حسب وجهة النظر الذي يُنظر بها إليه؛ وبالتالي، هو "البرزخ" الأمثل[2]؛ وكما أن الله ((تعالى)) هو "الأول والآخر" بالمعنى المطلق، فالروح هو "الأول والآخر" بالنسبة للخلق.

وهذا لا يعني طبعا بأن كلمة الروح لا تؤخذ أحيانا من حيث معاني أخرى أخص، مثل "روح كائن حي" أو ما يكافئها بدلالات متفاوتة في لغات أخرى؛ ولهذا قيل أن الروح الوارد ذكره في بعض الآيات القرآنية، هو إما أحد أسماء جبريل، وإما اسم ملك آخر ينطبق عليه هذا الاسم بصفة أخص؛ وكل هذا يمكن بالتأكيد لأن يكون صحيحا حسب اختلاف الحالات، أو حسب مختلف التطبيقات التي تُعتبر في شأن الروح؛ وهذا لأن كل تجل للروح الكلي، أو أي مظهر من مظاهره الخاصة، أو كل من يقوم بمثل دوره بنسبة ما وبدرجات

---

(1) في القبالة العبرية، هذا المظهر المزدوج، من حيث أحد المعاني، يتناسب مع كون اسم "السكينة" يؤنث، بينما اسم "مططرون" يذكّر، كما سيظهر لاحقا بكيفية أوضح.

(2) ينظر ت.بوخرخاردت، مقال "حول البرزخ"، مجلة "دراسات تراثية" (عدد ديسمبر 1937).

متنوعة، هو أيضا "روح" بمعنى نسبي، بما في ذلك "الروح الجزئي" من حيث تدبيره للكائن الإنساني، أو لأي كائن آخر بمفرده. على أن ثمة نقطة، يبدو أن كثيرا من المفسرين الظاهريين لم يولوها الانتباه الكافي، وهي عندما يذكر الروح ((في القرآن الكريم))متميزا بوضوح بجانب الملائكة[1]، كيف يمكن قبول أن المقصود في الواقع هو أحد هؤلاء الملائكة؟ والتفسير الباطني هو أن المقصود هنا هو سيدنا "مِطَطْرون" (المعروف بنفس الاسم تقريبا في القبالة العبرية)؛وهذا يسمح بتفسير اللبس الحاصل في هذا الصدد، حيث أن "مططرون" (في الملة العبرية) يعتبر كملاك، رغم كونه حقا أمر آخر وهو أعلى من الملائكة، لأن مقامه من وراء ميدان الكائنات "المنفصلة"؛ وهذا المعنى المزدوج، زيادة على ذلك، يتناسب مرة أخرى مع المظهر المزدوج للبرزخ[2].

وهناك اعتبار آخر يتفق تماما مع هذا التفسير، وهو في تمثيل الروح مستقرا في مركز "العرش" وهذا هو بالفعل موقع "مططرون"؛ و"العرش" هو محل "الحضور الإلهي" أي محل السكينة التي هي في التراث العبري "القرينة" الملازمة لمططرون، أو هي المظهر المتكامل معه. بل يمكن القول، بأن الروح يتطابق بكيفية ما مع "العرش" نفسه، لأنّ العرش، باشتماله على كل العوالم وإحاطته بها (ولهذا يسمى بالعرش المحيط)، يتطابق مع "الدائرة الأولية" التي ذكرناها آنفا[3]. وهنا نلتقي مرة أخرى بوجهي البرزخ: فمن جهة الحق ((تعالى)) نجد الرحمن المستوي على العرش[4]، بينما من جهة الخلق، هو لا يظهر إن صح التعبير إلا بإشراق من خلال الروح؛

---

(1) مثلا في الآية 4 من سورة القدر: ﴿تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا﴾ ((وكذلك الآية 4 من سورة المعارج، والآية 38 من سورة النبأ)).

(2) في بعض الصيغ الباطنية، يقرن الروح بأسماء أربعة أملاك، وهو بالنسبة إليهم على المستوى السماوي، كالنبي ﷺ بالنسبة للخلفاء الراشدين الأربعة على المستوى الأرضي؛ وهذا يتلاءم جيدا مع مططرون، من حيث تطابقه هكذا بوضوح مع الروح المحمدية.

(3) حول موضوع "العرش" ومططرون، من وجهة نظر القبالة وترتيب الملائكة في التراث العبري، ينظر في مجلة "دراسات تراثية" مقالين لـ: "بازيليد"، "ملاحظات حول العالم السماوي" (عدد جويلية 1934، ص274-275) و"الملائكة" عدد فيفري 1935، ص 88-70).

(4) حسبما ورد في الآية 5 من سورة "طه": ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾.

ولهذا المعنى ارتباط مباشر بالحديث النبوي الشريف: "من رآني فقد رأى الحق"؛ وهنا، بالفعل، سر التجلي "النبوي"[1]؛ وتبعا للتراث العبري أيضا، نعلم أن "مططرون" مصدر "التجليات" وعين مبدإ النبوة[2]، فهو بتعبير المصطلح الإسلامي ليس سوى الروح المحمدية، التي يتوحد فيها كل الأنبياء والرسل الربانيين؛ ومظهره الأكمل في عالم الدنيا هو خاتمهم ﷺ، أي هو الجامع لهم في خلاصة خاتمة هي صورة لوحدتهم المبدئية في العالم الأعلى (حيث هو أول خلق الله، فالأخير في مستوى الظهور هو تماثليا الأول في المستوى المبدئي)، وهو بالتالي "سيد الأولين والآخرين". ومن هنا، ومن هنا فقط، يمكن حقا فهم أسماء ونعوت النبي ﷺ بمعناها العميق، وهي عين أسماء ونعوت "الإنسان الكامل" الجامع في النهاية في ذاته جميع مراتب الوجود، كما أنه مشتمل عليها كلها منذ البدإ عليه صلاة رب العرش دوما!.

((من بين المظاهر العددية للتطابقات المذكورة أخيرا هو أن عدد اسم "مططرون" بحساب الجمل: 314 وهو نفس عدد اسم محمد بتفصيل حروفه (ميم حا ميم ميم دال)، وعدد كلمة (الإنسان الكامل) وهو نفس عدد مجموع الرسل، كما هو عدد الصحابة من أهل بدر، ـــ المعرب ـ)).

(مقال نشر في مجلة "دراسات تراثية"، VIII ــ IX، 1938، ص.287-291).

(1) يمكن ملاحظة أن من هنا يلتقي مفهوم النبوة ((كما هو في الإسلام والمسيحية واليهودية مثلا)) ومفهوم "الأفاتارا" ((كما هو في الهندوسية، والكلمة تدل على معنى: المظهر الحامل للتجلي الإلهي))، وهما مفهومان متقابلان من حيث اتجاههما، فالثاني منهما ينطلق من المبدإ الحق الذي يتجلى، بينما الأول ينطلق من المظهر القابل والحامل لهذا التجلي (و"العرش" هو أيضا "الحامل القابل" لاستواء الألوهية).

(2) ينظر للمؤلف كتابه "مليك العالم"، ص.30-33.

الباب العاشر

الإبداع الإلهي (أو الخلق) والتجلي

في مناسبات مختلفة، كنا نبهنا على أن مفهوم "الإبداع الإلهي" (أو عملية الخلق) إذا أردنا اعتباره بالفهم الصحيح بحصر المعنى، وبدون أن تُعطَى له توسيعات، الإفراط فيها يزيد أو ينقص، لا يوجد في الواقع إلا في تراث الملل المنضوية في خط وحيد، يتمثل في اليهودية والمسيحية والإسلام، وهي التي يمكن أن يقال عنها أنها ذات طابع ديني تخصيصا؛ وبالتالي يمكن أن نستنتج من هنا وجود علاقة مباشرة بين هذا المفهوم ووجهة النظر الدينية نفسها. وفي تراثيات الملل الأخرى، إذا أصررنا على استعمال كلمة "الخلق" (أو الإبداع الإلهي) في بعض الحالات، فإنها لا يمكن حينئذ أن تدل إلا بكيفية غير صحيحة عن فكرة مختلفة من الأفضل أن تختار لها عبارة أخرى. وفوق ذلك، فإن هذا الاستعمال في أغلب الأحيان، ليس في الواقع سوى نتيجة إحدى هذه الالتباسات أو التشبيهات الخاطئة المتفشية في الغرب عن كل ما يتعلق بالمذاهب التراثية الشرقية. لكن، لا يكفي اجتناب هذا اللبس فحسب، وإنما يجب أيضا الحذر بعناية من خطأ آخر معاكس للخطأ السابق، ويتمثل في رؤية تناقض أو نوع من التعارض بين مفهوم الإبداع الإلهي، والمفهوم المشار إليه، وليس لدينا لفظة تعبّر عنه أصح من كلمة "تجلي"؛ وحول هذه النقطة سيتركز حديثا الآن.

والبعض، بالفعل، يعترفون بأن مفهوم الإبداع لا يوجد في التراثيات الشرقية (باستثناء الإسلام الذي لا يمكن طبعا أن يدخل ضمنها في هذا الموضوع) ثم بدون محاولة للتعمق في الفهم، يسارعون إلى زعم أنّ غياب ذلك المفهوم علامة على نقص أو عيب فيها، ليخلصوا إلى القول بعدم إمكانية اعتبارها كتعبير كامل مطابق للحقيقة. وإذا كان الأمر على هذا المنوال من طرف موقف ديني، كثيرا ما يغلب عليه طابع "التعصب" ونفي الموقف الآخر، فينبغي القول أيضا، بأن في الجانب المضاد للدين، من يريد من نفس الاعتراف السابق، استخلاص نتائج معاكسة تماما، حيث أنهم يهاجمون طبعا مفهوم الإبداع الإلهي كتهجمهم

على كل المفاهيم الدينية الأخرى، زاعمين أنهم يرون في نفس غياب هذا المفهوم نوعا من التفوق؛ وبديهي أنهم لا يقومون بهذا إلا بحكم ذهنية الإنكار والاعتراض التي بها يتميزون، وليس بتاتا للدفاع حقيقة عن التراثيات الشرقية التي لا يأبهون بها. وعلى أي حال ، فتلك الانتقادات (من جانب التعصب الديني) وهذا الإطراء (من جانب التعصب المضاد للدين)، هي على السواء في قيمتها، وليس بعضها أولى بالقبول من البعض الآخر، لأنها في الجملة صادرة من نفس الخطأ المستغَل فقط تبعا لمقاصد متعاكسة وفق ميول الذين يقترفونه؛ والحق أن هؤلاء وأولئك جميعا مخالفون للصواب، ويوجد سوء فهم متساو تقريبا في كل من الحالتين.

واكتشاف علة هذا الخطأ المشترك يبدو غير صعب جدا، فعندما لا يوجد مفهوم الإبداع الإلهي في تراث روحي لا يمتّ بصلة إلى النظريات المادية، يتخيل الذين لا ينفذ أفقهم المعرفي إلى ما هو أبعد من المفاهيم الفلسفية الغربية، أنه لا يمكن أن يوجد فيه سوى نظرية "وحدة الوجود الفلسفية" ((التي لا تميز بين الله تعالى والطبيعة، أي بين الخالق ذي الكمال المطلق والكون المخلوق الحادث المقيد، وهي غير "وحدة الوجود" بالمفهوم العرفاني الصوفي الصحيح المطابق تماما لعقيدة التوحيد التي هي لب الكتب الإلهية، والمتمثلة في أن الوجود الحق واحد، وأن المظاهر الكونية الحادثة أو عالم الخلق، لا وجود له ولا قيام له في كل آن إلا بالوجود الحق وبالأمر الإلهي، إذ هو وحده تعالى الحي القيوم الواحد الأحد الخلاق البديع الذي ليس كمثله شيء وهو السميع البصير)).

ومن المعلوم كم تستعمل كلمة "وحدة الوجود" في عصرنا، عشوائيا بلا تمييز، بحيث تمثل عند البعض فزاعة حقيقية إلى حد أنهم يظنون أنفسهم غير ملزمين بالفحص جديا عن طبيعة ما يسارعون إلى وسمها به (والاستعمال الشائع لعبارة "السقوط في وحدة الوجود" يمثل جيدا هذا الموقف). وفي نفس الوقت، وعلى الأرجح لنفس هذا السبب أكثر من أي دافع آخر، يتبجح آخرون بادعاء تبنيهم لها وجعلها كالراية لهم. فمن الواضح إذن بأن لهذا الذي ذكرناه علاقة وثيقة، في فكر هؤلاء وهؤلاء، بتهمة "وحدة الوجود" ((بالمعنى الفلسفي الخاطىء)) التي تُوجّه عادة إلى نفس المذاهب التراثية الشرقية؛ وقد بينا في كثير من المرات

خطأها التام، بل حتى استحالتها (وهي في جوهرها مضادة للمعرفة الميتافيزيقية الصحيحة من أساسها) بحيث لا جدوى من الرجوع إليها مرة أخرى.

وحيث انسقنا إلى الحديث عن وحدة الوجود الفلسفية الخاطئة، نغتنم الفرصة مباشرة لإبداء ملاحظة لها هنا بعض الأهمية، وتتعلق بكلمة جرت العادة بجعلها مقترنة تحديدا بتصورات وحدة الوجود المذكورة، وهي كلمة "الفيض"؛ ودائما لنفس الأسباب، وتبعا لنفس الالتباسات، يريد البعض استعمالها للدلالة على مجلى الظهور عند ما لا يُعرض في مظهر الإبداع الإلهي أو الخلق. على أنه لا بد من نفي هذه الكلمة نفيا مطلقا عن الملل والمذاهب التراثية الأصيلة القويمة؛ وهذا ليس فقط بسبب ذلك الاقتران المشين ((أي اقترانها بالمفهوم الخاطئ لوحدة الوجود)) (حتى وإن كان هذا الاقتران في الصميم مبررا بكيفية تزيد أو تنقص، لكن هذا لا يهمنا الآن)، وإنما بالأخص، لأن كلمة "الفيض" ودلالتها الاشتقاقية، لا تعبّر حقا إلا عن مجرد استحالة تامة جلية. وبالفعل، فمفهوم "الفيض" هو بالتحديد تصور لعملية "خروج"؛ لكن التجلي أو مجلى الظهور لا ينبغي أصلا اعتباره بهذه الكيفية ، لأنه لا شيء يمكن حقا أن يخرج عن المبدإ الحق؛ فلو أن شيئا خرج عنه لما أمكن له حينئذ أن يبقى على ما هو عليه من الإحاطة والكمال اللامتناهي ،وإنما يمسي محدودا بمجلى الظهور نفسه ؛ والحقيقة هي أنه لا يوجد ، ولا يمكن أن يوجد ، خارج المبدإ الحق سوى العدم. وحتى إن شئنا أن لا نعتبر "الفيض" بالنسبة للمبدإ الحق الأعلى اللامتناهي ((أي الذات الإلهية في إطلاق كمالها))، وإنما فقط بالنسبة لمرتبة الألوهية المتوجهة على إيجاد الخلق، فإن هذه الكلمة تستدعي مرة أخرى اعتراضا، وحتى إن كان مختلفا عن سابقه، فهو لا يقل عنه حسما للمسألة؛ وذلك لو أن الموجودات خرجت عن المرتبة المذكورة ليتم ظهورها، لما أمكن أن يطلق عليها حقا اسم موجودات، لأنها ستكون بذلك مجردة عن كل وجود، لأن الوجود، مهما كانت مرتبته ، لا يمكن أن يكون سوى استنادا لمرتبة الألوهية التي لا قيام لشيء بدونها ((إذ هو وحده تعالى الله الصمد))؛ فهذه النتيجة متناقضة إذن مع مفهوم مجلى الظهور نفسه، زيادة على كونها مستحيلة تماما في نفسها، كما هو الشأن في الحالة السابقة.

وبعد إتمامنا لهذه الملاحظات، نقول بوضوح أن مفهوم التجلي، كما تعتبره المذاهب التراثية الشرقية السوية بكيفية ميتافيزيقية محضة، لا يتعارض بتاتا مع مفهوم الإبداع الإلهي ((أو مفهوم مجلى الظهورلا يتعارض مع مفهوم العالم المخلوق))؛ وإنما يرجعان فقط إلى مستويات ووجهات نظر مختلفة، بحيث يكفي وضع كل واحد منهما في موقعه الحقيقي ليتبين أن لا وجود بينهما لأيّ تضاد. وفي هذه المسألة، كما هو الشأن في العديد من المسائل الأخرى، الفارق في الجملة ما هو إلا نفس الفارق بين وجهة النظر الميتافيزيقية ووجهة النظر الدينية الظاهرية؛ بيد أنه إذا كان حقا أن الأولى منهما هي من مستوى أعلى وأعمق من الثانية، فلا أقل أنها لا يمكن على أي حال أن تبطل الثانية أو أن تعارضها؛ وللدلالة على هذا يكفي أنه بالإمكان تواجد كليهما معا ضمن نفس الملة أو الشكل التراثي؛ وسنعود إلى هذا لاحقا. وبالتالي، ليس المقصود في الصميم سوى فارق، قد يكون من درجة أشد بروزا، عندما يكون التمييز واضحا جدا بين الميدانين المناسبين لوجهتي النظر الميتافيزيقية والدينية الظاهرية، ولكنه ليس بأكثر غرابة ولا أشد إحراجا من الاختلاف الواقع بين وجهات نظر متنوعة ومشروعة في نفس الميدان، تبعا لعمق النفوذ فيه زيادة أو نقصا. وكمثال لتنوع وجهات النظر، الاختلاف الواقع بين "شانكاراشاريا" و "رامانوجا" بصدد "الفيدنتا"؛ وصحيح أن هنا أيضا، أراد سوء الفهم أن يعثر على تناقضات بينهما، وهي لا وجود لها في الحقيقة ؛ لكن هذه الحالة نفسها لا تعدو أن تجعل التماثل أكثر دقة و أوفى كمالا.

ويجدر الآن تحديد المعنى نفسه لمفهوم الإبداع أو الخلق، لأنه هو أيضا يستدعي أحيانا أنواعا من سوء التفاهم؛ فإذا كان فعل "خَلَقَ" مرادفا لـ "أبدع من لاشيء" تبعا للتعريف المجمع على قبوله، لكنه غير موضح بما فيه الكفاية ، ينبغي بالتأكيد أن نفهم من هذا، قبل كل شيء: أبدع من لا شيء خارج عن المبدإ الحق ؛ أي بعبارة أخرى، ليكون المبدأ الحق "خلاقا" ، فإنه غني عن ما سواه، فلا يلتجأ إلى "ماهية" أو "جوهر" ما، يقع خارجا عنه وله وجود يزداد استقلاله أو ينقص، وهذا، والحق يقال، مما يستحيل تصوره في العقل. وهكذا نرى مباشرة أن السبب الأول لمثل هذه الصيغة، أي "أبدع من لاشيء"، هو التأكيد الصريح على أن المبدأ الحق ليس بتاتا مجرد "صانع" (ولا مجال هنا للتمييز بين إذا كان المقصود هو المبدأ الأعلى ((أي

الذات في كمال إطلاقها)) أو مرتبة الألوهية المتوجهة على الإيجاد، لأن ذلك يصح في الحالتين على السواء)؛ وهذا لا يعني أن أي تصور للإله "الصانع" هو تصور خاطىء بالكلية من أصله؛ وإنما، على أي حال، لا يمكن أن لا يجد له مكانا إلا في مستوى أدنى بكثير، ويتناسب مع وجهة نظر أضيق بكثير؛ وحيث أنها لا تصح إلا بالنسبة لطور ثانوي من السيرورة الكونية، فهي لا تتعلق بالمبدإ الحق بأي كيفية كانت.

والآن، إذا أردنا الاقتصار في الحديث على كلمة "يبدع من لاشيء" بدون مزيد بيان كما هو واقع في العادة ، فإنه حينئذ يوجد خطر آخر لابد من تجنبه، وهو اعتبار هذا "اللاشيء" كمبدإ ما، هو سالب بلا ريب، لكن رغم سلبيته يُستخرج منه فعليا الوجود الظاهر؛ وهنا يحصل الرجوع إلى خطأ مماثل تقريبا للخطأ الذي أردنا بالتحديد تجنبه بإضفاء نوع من "الماهية لهذا"اللاشيء" نفسه؛ بل من حيث معنى آخر، يمسي هذا الخطأ أدهى من الآخر، لأنه يضيف إليه تناقضا صريحا يتمثل في إعطاء نوع من الوجود الثابت لـ"لاشيء" أي في الجملة للعدم. ولو زُعم، للهروب من هذا التناقض، بأن "اللاشيء" المعتبر ليس هو مجرد العدم المحض، وإنما هو هكذا بالنسبة للمبدإ الحق فقط، فسيحصل حينئذ مرة أخرى خطأ مزدوج: فمن جهة سيُفترض في هذه الحالة وجود شيء له وجود ثابت خارج عن المبدإ الحق ، وبالتالي لن يكون ثمة أي فارق حقيقي عن مفهوم "الخلق المصنوع" ((أي المصنوع من جوهر أو ماهية سابقة))؛ ومن جهة أخرى سيقع تجاهل كون الكائنات لا يتم أصلا إبرازها في مجلى الظهور من هذا"اللاشيء" النسبي، لأن كل ما له نهاية لا يفتأ على الدوام معدوما تماما بالنسبة للامتناهي.

وفي هذا الذي ذكرناه، وأيضا في كل ما يمكن أن يقال حول مفهوم الخلق والإبداع، يوجد رغم ذلك نقص لأمر جوهري في الصميم، من حيث كيفية النظر إلى مجلى الظهور، ويتمثل في غياب مفهوم إمكانية الظهور نفسه؛ ولنلاحظ جيدا أن هذا لا يشكّل أصلا مطعنا، ورغم أن مثل ذلك الاعتبار لمفهوم الخلق غير مكتمل، فهذا لا ينقص من مشروعيته، لأن مفهوم إمكانية الظهور لا يفرض نفسه إلا في وجهة النظر الميتافيزيقية، وقد ذكرنا بأن مجلى الظهور باعتباره خلقا وإبداعا إلهيا لا يتعلق بهذه الوجهة من النظر؛ وأما في هذه

الأخيرة فهو يستلزم بالضرورة بعض الإمكانيات القابلة للظهور؛ وإذا كان مصدره على هذا المنوال، فلا يمكن القول بأنه ناشئ من "لاشيء"، لأن من البديهي أن إمكانية الظهور ليست "لاشيء"؛ وربما يُعترض على هذا المعنى بأنه مناقض بالتحديد لمفهوم الإبداع الإلهي؛ لكن الرد يسير، وهو أن جميع الإمكانيات منضوية في الإمكان الكلي المتطابق مع المبدإ الحق ذاته؛ فهي إذن في النهاية ثابتة حقا في المبدإ الحق في ديمومة الأزل ((أي أن الأصل الذي تستند إليه الكائنات في وجودها وظهورها هو أعيانها الثابتة في علم الله تعالى الأزلي، فهي على ما هي عليه أزلا أبدا في الآن الدائم الذي لا ينقسم))؛ ولو كان الأمر على غير هذا المنوال، فإنها تمسي حينئذ "لاشيء" حقا، وبالتالي لا يمكن حتى الكلام عن إمكانيات الظهور. إذن، إذا كان مستند مجلى الظهور إلى هذه الإمكانيات أو من بعضها، فهي لا تصدر من شيء خارج عن المبدإ الحق (ونذكر هنا، بأنه إضافة إلى إمكانيات الظهور توجد كذلك إمكانيات البطون في المبدإ الحق الأعلى، وهو ما لا يصح عند الاقتصار على مرتبة الألوهية المتوجهة على الإيجاد والظهور)؛ وهذا هو بالتحديد المعنى الذي أقررنا به في المفهوم الصحيح للخلق أو الإبداع الإلهي، بحيث لا تصح قابلة للتوفيق مع وجهة النظر الميتافيزيقية فحسب، وإنما يكونان معا في أتم وفاق. إلا أن الفارق بينهما يتمثل في كون وجهة النظر الراجعة للخلق والإبداع لا تعتبر أيّ شيء من وراء مجلى الظهور، أي هي على أيّ حال لا تعتبر سوى المبدإ الحق، بدون أن تتعمق أكثر، لأنها وجهة نظر نسبية؛ بينما العكس في وجهة النظر الميتافيزيقية، أي أن ما هو في إحاطة المبدإ الحق، أي إمكانية الظهور، هي الأساس الجوهري في الحقيقة، وهي أهم بكثير من مجلى الظهور نفسه.

خلاصة هذا كله، هو انه يمكن القول بأن هنا عبارتان مختلفتان لنفس الحقيقة، بشرط إضافة أنهما، تتناسبان مع وجهتي نظر مختلفتين حقا؛ بيد أنه يمكن التساؤل حينئذ إذا كانت إحداهما هي الأكمل والأعمق، أفلا تكفي هي وحدها وتغني عن الثانية التي لم يبق مبرر لبقائها. والجواب في البداية وبكيفية عامة، هو أن مبرر وجود كل وجهة نظر دينية ظاهرية هو التعبير عن الحقائق ((التراثية الروحية والوجودية)) من حيث اقتصارها على ما هو محتم لازم وسهل الإدراك على جميع الناس عامة بلا تمييز. ومن جانب آخر، في ما يتعلق بالحالة

الخاصة التي نحن بصددها، يمكن أن يكون لإقرار مفهوم الإبداع أسبابا مرتبطة تخصيصا ببعض الأشكال التراثية التي تبررها الظروف الحادثة التي ينبغي أن تتكيف معها، وهي تستلزم تحذيرا واضحا ضد مفهوم لأصل مجلى الظهور على نمط "صناعة" (من ماهية أو جوهر قديم)، بينما لا جدوى من مثل هذا الاحتياط في أشكال تراثية أخرى (ذات طابع ميتافيزيقي خالص أصلا وفرعا). غير أنه عندما نلاحظ بأن مفهوم الإبداع ملازم بدقة لوجهة النظر الدينية الظاهرية تخصيصا، يمكن أن ننقاد إلى التفكير في وجود أمر آخر هنا غير ما سبق ذكره؛ وهذا ما بقي علينا فحصه الآن، حتى وإن لم يكن باستطاعتنا الدخول في كل التفاصيل التي يستدعيها هذا الجانب من المسألة.

وسواء كان النظر إلى مجلى الظهور من حيث الاعتبار الميتافيزيقي ، أو من حيث الاعتبار الإبداعي الخلقي، فثمة التأكيد الصريح الواضح في الاعتبارين على استناد جميع الكائنات، في كل ما هي عليه، استنادا كاملا تماما على المبدإ الحق وحده ((إذ لا قيام لها في كل آن إلا بالله تعالى وحده))؛ ولا يظهر الفرق المميز بين الاعتبارين إلا في الكيفية الأكثر دقة في النظر إلى هذا الاستناد وهذه القيومية. ففي وجهة النظر الميتافيزيقية، هذا الاستناد هو في نفس الآن "تحقق وجودي"؛ أي أن الكائنات، بكل مالها من نصيب في التحقق بأنفسها، هي متحققة بالمبدأ الحق، لأنه هو الجامع لكل حقيقة وجودية. ومما لا يقل عن هذا صوابا أيضا، أن هذه الكائنات، من حيث حدوثها وتقييدها، وكذلك مجلى الظهور بأسره المشتمل عليها، هي جميعا كالمعدومة بالنسبة للمبدأ الحق، كما ذكرناه آنفا؛ لكن في تحققها هذا يوجد كالرابط بينها وبينه، وبالتالي كالرابط بين الظهور والبطون، وهو الذي يسمح للكائنات بتجاوز الوضع النسبي الملازم لمجلى الظهور. وأما وجهة النظر الدينية الظاهرية فبالعكس، هي تلح بالأحرى على الفقر المطلق الذي يطبع الكائنات في مجلى الظهور، لأن ليس من شأن هذه الوجهة، بحكم طبيعتها، أن تقودها إلى ما وراء ذلك الوضع النسبي؛ وهي تستلزم اعتبار الافتقار في مظهر يتناسب عمليا مع مقام العبودية. والحال أن مقام العبد، من حيث هذا الاعتبار، هو بالتخصيص، ما هي عليه حقيقة "المخلوق" بالنسبة "للخالق".

وحيث أننا استعرنا كلمة من اصطلاح التراث الإسلامي، فإننا نضيف ما يلي: من اليقين أنه لا يتجرأ أحد فيعترض على كون الإسلام في جانبه الديني العام أو الظاهري، مثله مثل المسيحية على الأقل، يؤكد على مفهوم الخلق أي الإبداع الإلهي، على أن هذا لا يمنع بتاتا بأن في جانبه الباطني، يوجد مستوى تبرز فيه وجهة النظر الميتافيزيقية الخالصة (...). وإذا أمكن هكذا تواجد وجهتي نظر، معا في نفس الملة أو الشكل التراثي، وكل واحدة مندرجة ضمن المرتبة المناسبة لها وفي ميدانها الخالص، فهذا يدل بكل جلاء على أنهما لا تتعارضان أو لا تتناقضان بأي كيفية كانت.

وإننا لنعلم بأنه لا يمكن وجود أي تناقض حقيقي، سواء داخل كل ملة أصلية أو تراث روحي قويم، أو بين هذا الأخير وترائيات أخرى قويمة، إذ لا يوجد في جميعها سوى تعابير متنوعة للحقيقة الواحدة. وإذا ظن شخص بأنه يرى فيها تناقضات ظاهرة، فما عليه إذن إلا أن يستنتج بكل بساطة بأن ثمة أمرا لم يفهمه كما ينبغي أو أن فهمه لم يكن تاما، بدلا من أن يتهم المذاهب التراثية نفسها بعيوب لا توجد في الواقع إلا بفعل ما هو عليه من ضعف في الكفاءة المعرفية.

(مقال نشر في مجلة "دراسات تراثية"، x – 1937: ص.325-333).

الباب الحادي عشر

علم الحروف

في التمهيدات لدراسة حول "علم الإلهيات في القبالة"[أ] يقول السيد "وارين" (Warrain): "الفرضية القبالية هي أن اللغة العبرية هي اللغة الكاملة المثلى التي علمها الله للإنسان الأول"، ثم يرى لزوم إبداء تحفظات حول: "الزعم الوهمي بامتلاك عناصر أصيلة خالصة من اللغة الفطرية الأولى بينما ليس لنا منها سوى بقايا شذرات وتحريفات"، وهو يعترف على أي حال "باحتمال تفرع اللغات القديمة من لغة (أصلية) مقدسة أظهرها ملهمون" و"بالتالي لابد من وجود كلمات تعبّر عن ماهية الأشياء ونسبها العددية" و"يمكن أن يقال مثل ذلك عن فن العرافة". ونحن نظن أنه من المفيد تقديم بعض التوضيحات حول هذه المسألة. لكن ننبه أولا على أن السيد وارين أخذ بوجهة النظر التي يمكن أن تنعت بالفلسفية خصوصا، بينما نحن نلتزم بالضبط بالموقف التراثي الروحي العرفاني، كما هو شأننا على الدوام.

نقطة أولى من المهم لفت الانتباه إليها، وهي أنّ: التأكيد على أن اللغة العبرية هي نفسها لغة الوحي الأول يبدو أن ليس له سوى طابع ظاهري تماما، وليس هو من لب المذهب القبالي نفسه، وما هو في الواقع إلا مجرد حجاب على أمر أعمق بكثير. والدليل هو أن نفس ذلك التأكيد نجده أيضا بالنسبة للغات أخرى، وبالتالي فتلك "الأولية" إذا اعتبرت حرفيا، إذا صح القول، ينجم عنها تناقض بديهي ((بين مزاعم أهل كل لغة بأن لغتهم هي اللغة الأولى الأصلية)). ومثل ذلك التأكيد موجود خصوصا في اللغة العربية، حتى أنّ ثمة اعتقاد شائع عموما في البلدان المستعملة فيها بأنها هي اللغة الأصلية الأولى للإنسانية. لكن الجدير بالملاحظة، وهو الذي جعلنا نفكر بأن الحالة هي نفسها في ما يتعلق بالعبرية، هو أنّ هذا الاعتقاد العامي بأساسه الضعيف الخالي من المصداقية، مناقض صراحة للتعليم التراثي الإسلامي الحقيقي الذي ينصّ على أن "اللغة الآدمية" ((أي التي كان يتكلم بها آدم عليه

السلام)) هي "اللغة السريانية" وهي لا علاقة لها مع البلاد المسماة الآن باسم سوريا، كما لا علاقة لها أيضا مع أي لغة قدمها يزيد أو ينقص واحتفظ الناس بذكراها إلى أيامنا هذه. وحسب الشرح المعطَى لاسمها، فإن هذه اللغة السريانية هي بالتخصيص لغة "الشمس الإشراقية" (أو الإشراق الشمسي). وبالفعل فلفظة "سوريا" (Sûryâ) هي اسم الشمس باللغة السنسكريتية ((اللغة المقدسة عند الهندوس))، ويبدو أن هذا يدل على أن جذرها: "سور" (Sur)، وهو أحد الألفاظ الدالة على النور، هو نفسه ينتمي إلى تلك اللغة الأصلية (ب).

فالمقصود إذن هو "سوريا" الأولى الأصلية التي تكلم عليها "هوميروس" (ج) وكأنها جزيرة تقع من "وراء أوجيجيا (Ogygie)" وهو ما يجعلها مطابقة لـ" تولا (Tula) " في أقصى الشمال حيث تظهر "الدورات الشمسية". وحسب جوزيف " (Josèphe) ((جوزيف فلافيوس: 37 ق. م – 100، مؤرخ يهودي ولد في القدس))، فإن عاصمة هذه البلاد كانت تسمى "هليوبوليس" أي "مدينة الشمس" (ومثلها: الحصن الشمسي في تنظيم وردة الصليب، ومدينة الشمس لكامبانيلا **Campanella** إلخ- وإلى هليوبوليس الأولى هذه ينبغي في الحقيقة إرجاع الرمزية الدورية لطائر العنقاء.) وهو الاسم الذي أعطي بعد ذلك إلى المدينة المصرية المسماة أيضا "أون" (On)، كما أن اسم "طيبس" (Thèbes) قد يكون أعطي في البداية كاسم من أسماء عاصمة "أوجيجيا". ودراسة التغيرات المتتالية لهذه الأسماء ولغيرها لها أهمية خاصة فيما يتعلق بتشكيل مراكز روحية ثانوية خلال أحقاب مختلفة، وهو تشكيل وثيق الصلة باللغات نفسها المقدّر لها أن تكون "معبّرة" عن الأشكال التراثية المناسبة. وهذه هي اللغات التي يمكن أن يُعطَى لها تخصيصا اسم: "لغات مقدسة". وتبرير المناهج القبالية، وكذلك الأساليب المماثلة لها الموجودة في تراثيات أخرى، تستند بالأساس تحديدا على الفرق الذي ينبغي اعتباره بين اللغات المقدسة واللغات العامية أو الخالية من العمق المقدس.

ويمكن أن نقول ما يلي: كما أن كل مركز روحي ثانوي هو كالصورة للمركز الأعلى الأصلي، حسبما بيناه في دراستنا حول "مليك العالم"، فكذلك ما من لغة مقدسة، أو إن شئنا " لغة مصدرها علوي" (hiératique)، إلا ويمكن أن ينظر إليها كصورة أو انعكاس للغة الأصلية التي هي اللغة المقدسة المثلى، إنها هي "الكلمة المفقودة" أو بالأحرى المستورة عن

بشر "العهد المظلم"، مثلها مثل المركز الأعلى الذي أمسى بالنسبة إليهم غير مشهود ويتعذر بلوغه. لكن ليس المقصود بهذا "بقايا شذرات وتحريفات" (من تلك اللغة الأصلية)، وإنما (المقصود بالعكس)، تكييفات مشروعه سوية فرضتها ظروف الأزمنة والأمكنة، وهي في الجملة تتمثل في كون كل رسول أو نذير إنما يستعمل حتما لغة يفهمها المخاطبون بها (هـ) لأنها هي الأليق بعقلية تلك الأمة وزمانها، حسبما بينه سيدي محي الدين بن العربي في بداية الجزء الثاني من "الفتوحات المكية". وهذا هو السبب في تنوع الأشكال التراثية، وعن هذا التنوع ينجر مباشرة تنوع اللغات التي توظف كوسائل للتعبير ومناسبة لها. ولهذا فإن جميع اللغات المقدسة ينبغي أن ينظر إليها أنها حقيقة من إلهام "من يوحَى إليهم"، وإلا فلا يمكن أن تكون مؤهلة للدور المنوط بها في الأساس. وأما اللغة الأولى الأصلية، فلا بد أن يكون أصلها "غير بشري" ((أي أنها وحي إلهي مباشر)) كما هو شأن الملة الأصلية الأولى نفسها(و). وما من لغة مقدسة إلا ولها نصيب من هذا الطابع، فهي سواء من حيث مبانيها أو من حيث معانيها كالانعكاس لتلك اللغة الفطرية الأولى، وهذا الانعكاس يمكن أن يترجم بكيفيات مختلفة تتفاوت أهميتها بين حالة وأخرى، لأن مسألة التكييف تتدخل هنا أيضا. وكمثال[1]:

الشكل الرمزي للعلامات المستعملة للكتابة[2] (أي أشكال الحروف الرقمية)، أو كمثال آخر أيضا، خصوصا في العبرية والعربية: تناسب الحروف والأعداد (ز)، وبالتالي تناسب الكلمة المؤلفة من تلك الحروف مع مجموع أعدادها.

وبالتأكيد إنه لمن الصعب على الغربيين أن يدركوا ما هي حقيقة اللغات المقدسة، لأن ليس لهم في الأوضاع الراهنة على الأقل اتصال مباشر مع أي منها؛ ويمكن أن نذكر في

---

(1) ومثلها "الحصن الشمسي" في تنظيم "وردة الصليب"، ومدينة الشمس" لكامبانيلا Campanella إلخ.
وإلى هليوبوليس الأولى هذه ينبغي في الحقيقة إرجاع الرمزية الدورية لطائر العنقاء.

(2) هذا الشكل يمكن أن يخضع لتغيرات تناسب إعادات تكييف تراثية لاحقة، وقد وقع هذا للعبرية بعد سقوط بابل ((وأسر أهلها سنة 587 ق. م))، ونقول إعادة تكييف، لأنه من المستبعد أن تكون اللغة القديمة قد فقدت حقيقة خلال حقبة قصيرة دامت سبعين سنة، ومن الغريب عدم التنبه لهذا عموما في ما يبدو. وقد حدث مثل هذا في أزمنة متفاوتة القدم، خصوصا للأبجدية السنسكريتية، وإلى حد ما للكتابة التصويرية الصيني.

هذا السياق ما قلناه بكيفية أعم في مناسبات أخرى عن صعوبة استيعاب "العلوم التراثية"، وأنه أصعب بكثير من استيعاب التعاليم من النمط الميتافيزيقي الخالص، وذلك بسبب طابعها الخاص الذي يربطها دائما بلا انفكاك بهذا الشكل التراثي أو ذاك، ولا يسمح بنقلتها كما هي عليه من حضارة إلى أخرى (ح) وإلا تمسى غير مفهومة تماما، أولا تعطي إلا نتيجة وهمية إن لم تكن خاطئة بالكامل. وهكذا، ليتسنّى فعلا فهم مدى مرمى رمزية الحروف والأعداد ينبغي على هذا النحو أن يحياها صاحبها تطبيقا عمليا، حتى في الحوادث نفسها للحياة اليومية، كما هو متاح في بعض البلدان الشرقية. غير أنه من المستحيل مطلقا زعم إدخال اعتبارات وتطبيقات من هذا الطراز في اللغات الأوروبية التي لم توضع لهذا الغرض، ولا وجود فيها للقيمة العددية للحروف ؛ والمحاولات التي أراد البعض القيام بها في هذا الإطار من المفاهيم خارج كل معطيات تراثية، هي إذن خاطئة بدءا من نقطة انطلاقها، وإن وقع رغم هذا أحيانا حصول بعض النتائج الصحيحة مثلا في تأويل الأسماء من حيث دلالاتها على أحداث وأحوال تتعلق بالمسمى حامل الاسم (Onomantique)، فليس هذا بدليل على صحة وشرعية الأساليب المستعملة، وإنما يدل فقط على نوع من "الحدس" (لا علاقة له طبعا مع الإلهام الروحاني الحقيقي) عند من يتعاطونها، مثلما يحصل هذا في كثير من الأحيان في "فنون العرافة"[1].

ولعرض المبدأ الميتافيزيقي لـ"علم الحروف" يعتبر سيدي محي الدين (ابن العربي) في "الفتوحات المكية" العالم وكأنه مرموز في كتاب: إنه الرمز المشهور عند المنخرطين في تنظيم "وردة الصليب" باسم "Liber Mundi" وأيضا باسم "Liber Vitœ" كما في رؤيا القديس يوحنا المتعلقة بنهاية العالم[2]. وحروف هذا الكتاب مسطرة مبدئيا في نفس الآن بدون انقسام بـ"القلم الإلهي". هذه "الحروف العاليات" هي الماهيات الأزلية أو الأعيان الثابتة في العلم

(1) ويبدو أنه بالإمكان أن نقول مثل هذا في ما يتعلق بالنتائج المتحصل عليها في علم التنجيم الحديث الذي هو بعيد عن التنجيم الحقيقي التراثي، رغم المظهر "العلمي" لمناهجه؛ وأما التنجيم التراثي فيبدو حقا أن مفاتيحه قد فقدت، وهو أمر آخر مغاير تماما لـ"فن العرافة" رغم قابليته طبعا لتطبيقات من هذا الصنف، لكن بصفة ثانوية تماما و"عرضية".

(2) لقد كانت لنا الفرصة سابقا للتنبيه على الصلة الموجودة بين رمزية "كتاب الحياة" و"شجرة الحياة" فأوراق الشجرة كحروف الكتاب تمثل جميع كائنات العالم (وهي "العشرة آلاف كائن" في تراث الشرق الأقصى).

الإلهي، وكل حرف هو في نفس الوقت عدد، وهنا نرى توافق هذا التعليم مع المذهب الفيثاغوري. وهذه "الحروف العاليات" نفسها، التي هي المخلوقات جميعها، بعد اختزانها المبدئي في العلم الإلهي المحيط، تنزل بالنفس الإلهي ((نفَس الرحمان أو كلمة التكوين: كن)) إلى السطور السفلية مبدِعة ومشكِّلة للعالم الظاهر (ط). وهنا مقاربة تفرض نفسها مع الدور الذي تقوم به أيضا الحروف في المذهب المتعلق بنشأة الكون كما هو في "سفرايتسيراه" (العبري) (Sepher Ietsirah)؛ و"علم الحروف" في القبالة العبرية له تقريبا نفس الأهمية في التصوف الإسلامي[1].

وانطلاقا من هذا المبدأ، نفهم بدون عناء وجود تناسب واقع بين الحروف ومختلف أقسام العالم الظاهر، لاسيما عالمنا نحن (ي). ولا لزوم في هذا الصدد إلى مزيد من الإلحاح على مناسباتها أيضا مع الكواكب والبروج إذ أن ذلك معروف، وتكفي الإشارة إلى أن هذا التناسب يجعل "علم الحروف" على صلة وثيقة بعلم النجوم من حيث أن هذا الأخير من جملة "علوم الكونيات"[2]. من ناحية أخرى، بحكم التناسب بين نشأتي العالم الصغير (أي الإنسان) والكون الكبير، فلنفس هذه الحروف مناسبات أيضا مع مختلف أجزاء الجسم الإنساني، وفي هذا السياق نشير عرضيا إلى وجود تطبيق طبي لـ "علم الحروف" حيث يوظف كل حرف بكيفية معيّنة لعلاج الأمراض التي تصيب العضو المناسب له تخصيصاً.

ومما ذكرناه يستنتج أيضا بأن "علم الحروف" ينبغي أن ينظر إليه في مستويات مختلفة، ويمكن في الجملة إرجاعها إلى "العوالم الثلاثة" (ي). فبالنظر إلى دلالته العليا، هو معرفة كل الأشياء في المبدأ نفسه، من حيث هي ماهيات أزلية من وراء كل ظهور ((أي من حيث هي أعيان ثابتة في العلم الإلهي الأزلي المحيط))؛ وبالنظر إلى دلالته التي يمكن نعتها بالوسطى:

---

(1) ينبغي أيضا ملاحظة أن "كتاب العالم" هو في نفس الوقت "الرسالة الإلهية" النموذج المثالي لكل الكتب المقدسة، والمكتوبات التراثية ما هي إلا ترجماته إلى اللغة الإنسانية. وهذا المعنى مؤكد عليه بوضوح فيما يخص "الفيدا" (الكتاب المقدس عند الهندوس) والقرآن. وفكرة "الإنجيل الأزلي" تبين أيضا بأن نفس هذا المفهوم ليس غريبا، أو على الأقل لم يكن دوما غريباً غرابة تامة عن المسيحية.

(2) توجد أيضا تناسبات أخرى للحروف مع العناصر، والطبائع الحسية، والأفلاك السماوية إلخ، وحيث أن عدد الحروف العربية ثمانية وعشرون فهي أيضا على علاقة بالمنازل القمرية.

"علم الحروف" هو علم نشأة الكون وتشكيلته، أي معرفة إبداع وتكوين العلم الظاهر؛ وأخيرا بالنظر إلى دلالته الدنيا، هو معرفة خواص الأسماء والأعداد من حيث أنها تعبّر عن طبيعة كل كائن وهي المعرفة التي يمكّن تطبيقها في التصرف، بحكم هذا التناسب، بواسطة تأثير من نمط "خفي لطيف" على الكائنات نفسها وعلى الحوادث المتعلقة بها (ل). وبالفعل، فتبعا لما يقوله ابن خلدون (م) فإن الصيغ المرقومة، من حيث أنها تتألف من نفس العناصر المؤلفة لجملة الكائنات، لها بهذا خاصية التأثير عليها، ولهذا أيضا فإن معرفة اسم أي كائن، أي اسمه المعبر عن طبيعته الخاصة، يمكن أن تتيح التحكم فيه. وهذا التطبيق "لعلم الحروف" هو المسمى في العادة باسم "السيمياء"[1]. ومن المهم التنبيه على أن هذا أعمق بكثير من مجرد وسيلة "عرافة". فيمكن أولا، بواسطة حساب الأعداد المناسبة للحروف والكلمات الوصول إلى الاستدلال على بعض الأحداث التي ستقع مستقبلا[2]، لكن هذا لا يشكل سوى درجة ابتدائية هي أبسط الدرجات كلها، ثم يمكن بعد ذلك، انطلاقا من نتائج ذلك الحساب، القيام بتحويلات يؤدي تأثيرها إلى تغير يناسبها في الأحداث نفسها.

وهنا مرة أخرى ينبغي التمييز بين درجات متفاوتة، كما هو الشأن في، المعرفة نفسها، حيث أن هذا العلم ما هو إلا تطبيق وتوظيف لها: فعندما يحصل هذا التصرف في العالم المحسوس فقط، فما هي إلا الدرجة الدنيا، وفي هذه الحالة بالتخصيص يمكن الكلام (في بعض الحالات) على (نوع) من "السحر" ((إذا استعمل مثل هذا التصرف بالكيفيات الشرعية السوية لا يسمى "سحرا" وإنما يسمى "رقية"))؛ لكن من اليسير تصور أن الأمر من طراز آخر عندما يكون القصد تصرفا له تأثيرات في العوالم العلوية، ففي هذه الحالة نكون طبعا في المجال "الروحي العرفاني المساري" بأتم معنى الكلمة؛ ولا يمكن التصرف في جميع العوالم ((بإذن الله

---

(1) هذا الاسم "سيمياء" لا يبدوا أنه عربي خالص، ومن المحتمل أنه من الكلمة اليونانية "سيمايا" (Sêmeia)، أي "علامات" ومعناها قريب من لفظة (gematria) القبالية التي أصلها يوناني أيضا ومشتقة من (grammateria) من (grammata أي "حروف) وليس كما يقال من (geometria).

(2) وفي بعض الحالات، بحساب من نفس النمط، يمكن أيضا الحصول على حل مسائل تتعلق بالمبادئ والعقيدة. ويظهر هذا الحل أحياناً في شكل رمزي في غاية الجلاء.

تعالى)) إلا لمن بلغ مقام "الكبريت الأحمر"[1]، وهي تسمية قد تبدو للبعض غير متوقعة، لدلالتها على تطابق بين "علم الحروف" والكيمياء (بمفهومها الأصيل). وبالفعل فإن هذان العلمان من حيث دلالتهما العميقة، هما في الحقيقة علم واحد؛ وما يعبر عنه كل واحد منهما تحت ظواهر مختلفة جداً، ما هو إلا السياق نفسه للتربية الروحانية العرفانية، وهي كنسخة بالغة الدقة لمسار النشأة الوجدودية؛ فالتحقيق الكامل لإمكانيات الكائن يتم ضرورة بالمرور على نفس الأطوار التي مر بها تحقيق الوجود الكلي[2] (ن).

(مقال نشر في "برقع إزيس"، فيفري 1931).

(1) .سيدي محي الدين ((ابن العربي)) يلقب بالشيخ الأكبر والكبريت الأحمر.

(2) مما يوصف على أي حال بالعجيب، أن الرمزية الماسونية نفسها، حيث "الكلمة المفقودة" والبحث عنها يلعبان دوراً هاماً، تنعت الدرجات المسارية بعبارات مستعارة بوضوح من "علم الحروف"، مثل عبارات: يهجي، يقرأ، يكتب. و"الأستاذ" الذي من أوصافه "لوح التسطير إذا كان أهلا لهذا الوصف، يستطيع، ليس فقط أن يقرأ، وإنما أن يكتب في "لوح الحياة"، أي أن يساهم بوعي في تحقيق مخطط "المهندس [المبدع] الأعظم للكون ومن هنا يمكن الحكم على مدى الفرق الفاصل بين التلقب باسم صاحب هذه الرتبة وبين التحقق الفعلي بها.

1- القبالة في الملة العبرية تماثل إلى حد ما التصوف في الملة الإسلامية، خصوصا في ما يتعلق بالمعارف الكونية وعلم أسرار الحروف وأعدادها والتصرف بها.

2- في حدود علمي لا يوجد كتاب معروف، تكلم بتفصيل بديع واف لا يوجد في كتاب غيره، عن اللغة السريانية الآدمية الفطرية الأصلية التي هي لغة الأرواح، وعن بقايا آثارها في مختلف اللغات، وبالأخص في القرآن الكريم لاسيما في الحروف النورانية المفتتح بها تسعة وعشرون سورة من القرآن، مثل كتاب (الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز الدباغ) لأحمد بن المبارك الفاسي المغربي، في الباب الثاني منه. والملاحظ في العربية أن كلمة (سور) القريبة من كلمة نور لفظيا، لها عدة دلالات منها المنزلة أو المحل العالي، وهو المناسب للشمس في قلب الأفلاك. والجذر (سُر) قريب جدا من (سِر)، فاللغة السريانية هي لغة الأسرار التي تنطق بها الأرواح عندما تتجرد من عالم الحس الكثيف.

3- هوميروس (القرن 9 ق. م) ولد في آسيا الصغرى. قيل أنه كان أعمى. شاعر ملحمي يوناني، تنسب إليه أشعار "الألياذة" و "الأوديسيه" و"الأغاني الهوميرية" التي أثرت تأثيرا عميقا على الشعر اليوناني.

4- "أوجيجي" جزيرة أسطورية في بحر إيجا بآسيا الصغرى، تكلم عنها وعن ملكتها "كاليبسوس" هوميروس في الأوديسيه. وأما "كامبانيلا" فهو فيلسوف إيطالي (1568-1639) سجن لمدة عشرين سنة وهاجم الفلسفة المدرسية، و"مدينة الشمس" عنوان أحد كتبه.

5- قال تعالى في الآية 4 من سورة إبراهيم (14): ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡ﴾. وقد ذكرها الشيخ محي الدين شارحا أو مستشهدا في الأبواب التالية من الفتوحات: بداية 73 (جوابه عن السؤال 87 من أسئلته الحكيم الترمذي)

وهــو البــاب الــذي أشــار إليــه المؤلــف / 177/ 198 (التوحيــد العاشــر)/ 234/ 285/ 325/ 263/ 378 / 385/ 405/ 431/ 553/ 558/ 560.

6- قال تعالي في تقرير هذا المعنى في الآيـة (31) مـن سـورة البقـرة (2): ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمۡ عَلَى ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ﴾.

7- يعني حساب الجمل بنوعيه الكبير والصغير، وصنفيه المشرقي والمغربي، مـع العلـم أن عدد الحروف العربية 28 بينما عدد الحروف العبرية 22.

8- يقرر هذا المعنى الشيخ محي الدين بن العربي فيقول في البـاب 109 مـن الفتوحـات: عند كلامه على حساب الجمل: (ولا يعتبر فيه إلا اللفظ العربـي القرشـي، فإنـه لغـة أهل الجنة، سواء كان أصلا وهو البناء، أو فرعا وهو الإعراب، وغير العربي والمعرب لا يلتفت إليه (...) وهو قولهم لكل إنسان من اسمه نصيب، ومعنـاه في كـل موجـود من اسمه نصيب. ولهذا جاءت أسماء النعوت فـلا تطلـب إلا أصحابها، وهـي زور على من تطلق عليه وليست له، وهذا من أصعب المسائل، فإن الاسـم إطـلاق إلهـي، فلابد من نصيب منه لذلك المسمى، غير أنه يخفى في حال مسمى ما، ويظهر في آخـر، ومدرك ذلك عزيز). وبنظر تفصيل كلام الشيخ محي الدين عن الحروف في الفتوحات في الأبـواب التاليـة: 20/ 26/ 60/ 198. (خـصوصا الفـصول مـن 11 إلى 38) / 371 (خـــصوصا الفـــصول: 3/ 4/ 9) / 73 (الأجوبـــة علـــى أســئلة الترمــذي (139/ 140/ 141/ 142)/ - ينظر أيضا كتابه حـول الحـروف الثلاثـة (مـيم نـون واو).

9- هذه الحروف العاليات هي المؤلفة للكلمـات الـوارد ذكرهـا في قولـه تعـالي في الآيـة (109) مــن ســورة الكهــف (18): ﴿قُل لَّوۡ كَانَ ٱلۡبَحۡرُ مِدَادٗا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلۡبَحۡرُ قَبۡلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي وَلَوۡ جِئۡنَا بِمِثۡلِهِۦ مَدَدٗا﴾. وفي الآيــة (27) مــن

سورة لقمان (31): ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾.

10- حول هذا التناسب ينظر في الفتوحات المكية لمحي الدين بن العربي الباب الثاني، والباب 198 خصوصا الفصول من 11 إلى 38. كما ينظر كتاب "المفاتيح الوجودية والقرآنية لفصوص الحكم" لعبد الباقي مفتاح.

11- العوالم الثلاثة هي: الملك والملكوت والجبروت، أو الجسم والعقل والروح، أو الحس والمعنى والخيال، إلخ.

12- نجد الكلام حول المستويين الأول والثاني لـ "علم الحروف" في كتب التصوف العرفاني السامي ككتب الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي وعبد الكريم الجيلي، وأما المستوى الثالث فالكتب فيه كثيرة جداً، ومن أشهرها كتب البوني مثل "شمس المعارف الكبرى" و "منبع أصول الحكمة".

13- عبد الرحمن بن خلدون (732/ 808 هـ/ 1332-1406م) مؤرخ وفيلسوف اجتماعي عربي. من أعلام زمانه في السياسة والقضاء والأدب والعلوم. عاش في المغرب الإسلامي وتوفي بالقاهرة بعد استقراره بها. أشهر تآليفه "مقدمته" لكتاب العبر في التاريخ وفيها خصص لكل علم من العلوم بابا، منها باب علم الحروف.

14- هذا المعنى يتجلي بكل جلاء في المعراج الروحي الذي يحصل للسالكين في طريق التربية الروحية. ينظر وصف ممتاز له عند الشيخ محي الدين بن العربي في الفتوحات المكية: الباب 167 والباب 367 ورسالة (الأنوار) ورسالة (الإسراء)، وكذلك للشيخ عبد الكريم الجيلي في كتابه (الإنسان الكامل) وكتابه (مراتب الوجود).

الباب الثاني عشر

علاقة الأبجدية العربية بأسماء ملائكية

"العرش" الإلهي المحيط بجميع العوالم، يُمثَّل كما يسهل على الفهم تصوره، بشكل دائري؛ وفي مركزه "الروح" كما وضحناه في مبحث آخر؛ ويحمل "العرش" ثمانية ملائكة موزعين على محيطه، الأربعة الأوائل عند الجهات الأصلية الأربعة، والأربعة الباقون عند الجهات المتوسطة التي تتخلل الأربعة الأصلية. وأسماء هؤلاء الثمانية تتشكل من ما يناسبها من مجموعات حرفية مرتّبة وفق قيمها العددية، بحيث يشتمل مجموع هذه الأسماء على جملة حروف الأبجدية.

وهنا يجدر القيام بالملاحظة التالية: إن المقصود هنا هو الأبجدية المؤلفة من28 حرفا؛ لكن يقال أن الأبجدية العربية لم تكن في البدإ مشكّلة إلا من 22 حرفا، متناسبة بالضبط مع حروف الأبجدية العبرية؛ ومن هنا جاء الفرق بين "الجفر" الصغير الذي لا يستعمل سوى هذه الـ22 حرفا، و"الجفرالكبير" الذي يستعمل الـ28 حرفا بأخذ جميعها، لكل حرف عدده الخاص. ويمكن القول بأن الـ28 (2+8=10) منطوية في الـ22 (2+2=4) كانطواء العشرة في الأربعة، وفق صيغة "التيتراكتيس" الفيثاغوري، أي المجموع الرباعي: 1+2+3+4=10 [1].

وبالفعل، فإن الحروف الستة المضافة ما هي في شكلها الرقمي إلا تحويرات لمثيلاتها الأصلية مع زيادة نقطة. هذه الستة المضافة هي التي تشكّل المجموعتين الأخيرتين من المجموعات الثمانية التي تكلمنا عنها ؛ ومن البديهي أننا إذا لم نعتبرها كحروف متميزة، يحصل تغير في هذه المجموعات، سواء من حيث عددها أو من حيث تركيبها. وبالتالي، فانتقال الأبجدية من 22 حرفا إلى 28 حرفا، استلزم بالضرورة تغيرا في أسماء الملائكة المذكورة، وبالتالي تحولا في "الذوات" التي تدل عليها هذه الأسماء؛ على أنه مهما بدا هذا غريبا عند البعض، فمن الطبيعي في الحقيقة أن يكون الأمر على هذا المنوال، لأن كل

---

[1] ينظر مقال "التيتراكتيس وتربيع الأربعة"، عدد أفريل 1927 (مجلة د.ت).

التحولات التي تقع في الأشكال التراثية الأصيلة، لاسيما التحولات التي تمس تركيبة لغاتها المقدسة، لابد أن يكون لها فعلا "مثلها العليا" في العالم السماوي.

((علاقة الحروف بالجهات، والحروف الستة المضافة المذكورة، هي من أسباب اختلاف حساب الجمل المشرقي عن حساب الجمل المغربي في أعداد ستة حروف هي مع عددها المغربي: ض=90/ س=300/ ظ=800/ غ=900/ ش=1000)).

وبعد ،فإن توزيع الحروف والأسماء هو كتالي:

- في الجهات الأربعة الأصلية:

في الشرق: أ ب ج د [1]

في الغرب: هـ و ز

في الشمال: ح ط ي

في الجنوب: كـ ل م ن

- في الجهات الوسطى:

في شمال – الشرق: س ع ف ص

في شمال – الغرب: ق ر ش ت

في جنوب – الشرق: ث خ ذ

في جنوب – الغرب: ض ظ غ

فنلاحظ بأن كل واحدة من هاتين المجموعتين تشتمل بالضبط على نصف الأبجدية أي 14 حرفا، مقسمة على التتالي بالكيفية التالية:

- في الشطر الأول: 4+3+3+4=14

- في الشطر الثاني: 4+4+3+3=14

والقيم العددية للأسماء الثمانية الحاصلة بجميع أعداد حروفها، عند أخذها طبعا حسب الترتيب السابق هي:

---

(1) بديهي أن الألف والباء يأخذان هنا مكانهما كبقية حروف الأبجدية، وفق مرتبتهما العددية؛ ولا اعتبار هنا للاعتبارات الرمزية التي نعرضها في بحث آخر، وهي التي تعطي لهما دورا أكثر خصوصية.

10=4+3+2+1

18=7+6+5

27=10+9+8

140=50+40+30+20

300=90+80+70+60

1000=400+300+200+100

1800=700+600+500

2700=1000+900+800

((يوجد أيضا ما سمّى بحساب الجمل الصغير، وأهميته لا تقل عن هذا الحساب الكبير، وهو لا يشتمل إلا على الآحاد من 1 إلى 9، ولمعرفة قيمة كل حرف يكفي إزالة الأصفار التي في عدده بالحساب الكبير، فيصبح مثلا لكل من الحروف: أ،ي، ق،غ، نفس العدد واحد، ولكل من الحروف ب،ك،ر، نفس العدد اثنين، إلى آخره)).

فقيم الأسماء الثلاثة الأخيرة تساوي قيم الثلاثة الأولى مضروبة في 100، وهذا بديهي، إذا لوحظ بأن الثلاثة الأولى تشتمل على الآحاد من 1 إلى 10، بينما الثلاثة الأخيرة تشتمل على المئات من 100 إلى 1000، وكل من المجموعتين موزعة أيضا على نسق: 3+3+4.

وقيمة الشطر الأول للأبجدية هي مجموع قيم الأسماء الأربعة: 195=140+27+18+10

((الذي هو عدد الحروف الفاتحة لسورة مريم عند بداية الشطر الثاني للقرآن الكريم، وهي: كهيعص)).

وبالمثل ، قيمة الشطر الثاني هي مجموع قيم الأسماء الأربعة الأخيرة: 800+1000+300

+2700=5800.

وأخيرا ، فإن القيمة الكلية للأبجدية بكاملها هي 195+5800=5995

((وهو مجموع الأعداد من 1 إلى 109. و109 هو عدد كلمة "العدد" كما هو عدد كلمة "الحكيم"، وهو أيضا بالتقريب عدد آيات القرآن الكريم بحذف المكرر منها)).

وهذا العدد 5995، لافت للنظر من حيث تناظره: فوسطه المركزي 99 أي عدد أسماء الله الحسنى ((المحصاة الوارد ذكرها في الحديث النبوي الشريف))؛ ورقما الطرفين يشكلان 55 الذي هو مجموع الأعداد العشرة الأولى ((وهو عدد اسمه تعالى "مجيب"))، وفيه يظهر انقسام العشرة إلى نصفيها (5+5=10)؛ ثم إن 5+5=10 و9+9=18 ((الذي هو عدد اسمه تعالى "حي"))، أي أنهما يمثلان القيم العددية للاسمين الأول والثاني (من أسماء الملائكة الثمانية المذكورة). ويمكن التنبه إلى كيفية أخرى أحسن للحصول على المجموع 5995 بتقسيم الأبجدية إلى ثلاث مجموعات من تسعة حروف، ويضاف إليها حرف واحد منفرد ، فيكون مجموع التسعة الأولى 45 الذي هو عدد اسم " آدم "((وعدد اسم الله الوهاب)) (1+4+40=45)، أي بالنسبة لسلم مدارج الولاية الباطنية : القطب الغوث في المركز، والأوتاد الأربعة عند الجهات الأربعة الأصلية، والنجباء الأربعون على المحيط ؛ ومجموع العشرات من 10 إلى 90 هو:45×10، ومجموع المئات من 100 إلى 900 هو 45×100، وجملة قيم هذه المجموعات التسعية هي إذن حاصل ضرب 45 في 111 الذي هو العدد "القطبي" الذي هو عدد " ألف" ((1+30+80=111 ؛ كما هو عدد كلمة "قطب" أو اسم الله "أعلى" أو اسمه "كافي"، او اسمه " الحسيب "))؛ أي أن الحاصل:45×111=4995؛ ثم يجب إضافة عدد الحرف الأخير 1000 أي وحدة المرتبة الرابعة التي تنتهي عندها الأبجدية كما ابتدأت بوحدة المرتبة الأولى، وهكذا ينتج في النهاية المجموع 5995.

وأخيرا فإن مجموع أرقام هذا العدد هو: 5+9+9+5=28، أي نفس عدد حروف الأبجدية التي تتمثل قيمتها الكلية فيه.

ويمكن بالتأكيد التوسع أزيد من هذا بكثير في اعتبارات أخرى انطلاقا من هذه الملاحظات، لكن هذه الإشارات تكفي للحصول على لمحة حول بعض مناهج علم الحروف والأعداد في التراث الإسلامي.

(مقال نشر في مجلة "دراسات تراثية"، VIII-IX، ص.324-327.)

تعقيبات المؤلف على الباب الثاني عشر.

(1) بديهي أن الألف والباء يأخذان هنا مكانهما كبقية حروف الأبجدية، وفق مرتبتهما العددية؛ ولا اعتبار هنا للاعتبارات الرمزية التي نعرضها في بحث آخر، وهي التي تعطي لهما دورا أكثر خصوصية.

الباب الثالث عشر

منطق الطير

﴿ وَٱلصَّـٰٓفَّـٰتِ صَفًّا ﴿١﴾

فَٱلزَّٰجِرَٰتِ زَجْرًا ﴿٢﴾

فَٱلتَّـٰلِيَـٰتِ ذِكْرًا ﴿٣﴾ ﴾

(الآيات 1-3 من سورة الصافات 37)

في العديد من التراثيات يتردد ذكر مسألة لغة مكتنفه بالأسرار تدعى: "منطق الطير"، وهي طبعا تسمية رمزيه، لأن نفس الأهمية المعطاة إلى معرفة هذه اللغة كميزة مخصوصة بالعرفان الروحاني السامي، لا تسمح بأخذها بالمعنى الحرفي(أ). وقد ورد في القرآن [الكريم]: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَـٰنُ دَاوُۥدَ ۖ وَقَالَ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ ٱلطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَىْءٍ ۖ إِنَّ هَـٰذَا لَهُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْمُبِينُ﴾ (الآية 16 من سورة النمل 21) (ب). وفي آثار أخرى نرى الأبطال المنتصرين على التنّين يوهبون فورا فهم منطق الطير، مثل البطل "سيجفرياد" (Siegfried) في الأسطورة الشمالية (ج). وبالفعل فإن الانتصار على التنين يفضي مباشرة إلي الفوز بالخلود ممثلا بشيء ما، كان التنين يمنع الاقتراب منه، وهذا الفوز بالخلود يستلزم بالأساس الرجوع إلى مركز المرتبة الإنسانية، أي إلى النقطة التي يحصل فيها الاتصال بالمراتب العليا للكائن (د)، وهذا الاتصال يتمثل في فهم منطق الطير. وبالفعل، فإن الطيور تؤخذ في كثير من الأحيان كرمز للملائكة، أي بالتحديد كرمز للمقامات العليا (هـ). لقد سنحت لنا فرصة في موقع آخر[1] لذكر المثل الوارد في الإنجيل حول هذا المعنى حيث تأتي "طيور من

---

[1] ينظر كتاب المؤلف الذي عنوانه: "الإنسان وصيرورته حسب الفيدنتا" الباب الثالث.

السماء" لتستقر فوق أغصان الشجرة، وهي نفس الشجرة الممثلة للعمود المحوري الذي يمر بكل مرتبة وجودية ليربط كل المراتب بعضها ببعض[1] (و).

وفي النص القرآني المذكور أولا، تُعتبر كلمة "الصافات" على أنها تدل حرفيا على الطيور، لكنها مطبقة رمزيا على الملائكة؛ ولهذا فالآية الأولى تدل على تشكيل المراتب السماوية أو المقامات الروحانية[2]. والآية الثانية تدل على محاربة الملائكة للشياطين (ز)، أو القوى السماوية ضد القوى الجهنمية، أي التضاد بين المراتب العلوية والمراتب السفلية[3]. إنها في الملة الهندوسية حرب "الديفا" (Les Dêvas) ضد "الأسورا. (Les Asuras)، وأيضا تبعا لرمزية مماثلة تماما لما نحن بصدده: جهاد "غارودا" (Garuda) ضد "ناغا" (Nâga) الذي نجد فيه مرة أخرى الثعبان أو التنين الذي ذكرناه قبل قليل، و"غارودا" هو العُقاب، وفي تراثيات أخرى يستبدل بطيور أخرى، مثل أبي منجل أو اللقلق أو مالك الحزين، وكلها أعداء قتالة للزحافيات[4]. وأخيرا في الآية الثالثة نرى الملائكة تالية للذكر، أي للقرآن حسب التفسير المعروف، وطبعا ليس هو القرآن المعبر عنه باللسان البشري، وإنما نموذجة الأعلى

---

(1) في رمز العصر الوسيط حول "بيريد كسيون" (Peridexion) (تحريف ل "براديزيون" Paradision)، نرى الطيور على أغصان الشجرة والتنين في أسفلها (ينظر كتاب المؤلف الذي عنوانه: "رمزية الصليب" الباب التاسع) وفي بحث حول رمزية "طائر الجنة" (مجلة الإشعاع العرفاني، ماي - جوان 1930) استنسخ السيّد "ل. شاربونولاساي" نحتا يظهر فيه هذا الطائر ممثلا برأس وأجنحة فقط، وهو الشكل الذي تمثل فيه الملائكة في كثير من الأحيان.

(2) كلمة (صف) هي إحدى الكلمات العديدة التي أراد البعض أن يجد فيها أصل كلمتي (صوفي) و(تصوف)، ورغم أن هذا الاشتقاق لا يبدو مقبولا من الناحية اللغوية، إلا أنه، مثله مثل غيره من نفس هذا النمط، يمثل على الأقل إحدى المعاني المتضمنة فعلا في هذه الكلمات، وذلك لأن "المراتب الروحانية" متطابقة جوهريا مع درجات السلوك الروحاني العرفاني.

(3) هذا التعاكس يترجم في كل كائن بالاتجاهين الصاعد والهابط، ويسميان في الملة الهندوسية بـ "ساتوا" (Sattwa) و"تاماس" (tamas)، وهما أيضا في المزدكية [الملة الفارسية القديمة]، يرمزان إلى الصراع بين النور والظلمات، المشخصين في "أورموزد" (Ormuzd) و"أهرمن" (Ahriman).

(4) ينظر في هذا الموضوع البحوث الجيدة للسيد "شاربونو لاساي" حول الرموز الحيوانية للمسيح (عليه السلام). ومن المهم التنبيه على أن الضدية الرمزية بين الطائر والثعبان لا تنطبق إلا عندما ينظر إلى هذا الأخير في مظهره الشري؛ وبالعكس عندما ينظر إلى مظهره الخيري فإنه يقترن أحيانا بالطائر كما هو في رسم "كاتزالكو كهواتل" (Quetza cohuatl) في تراثيات أمريكا القديمة (ح)، وفي موقع آخر، نجد أيضا مرة أخرى في المكسيك، القتال بين النسر والثعبان؛ وفي حال اقتران الطائر بالثعبان يمكن التذكير بنص من الإنجيل: "كونوا وديعين كالحمائم وحذرين كالثعابين" (القدّيس متى، 9،16)

الأزلي المسطور في اللوح المحفوظ المنشور من السماوات إلى الأرض مثل سلم يعقوب، أي عبر كل مراتب الوجود الكلي[1]. وكذلك يقال في التراث الهندوسي أن "الديفا" (أي الأرواح العلوية) في حربها ضد "الأسوار" (أي النفوس السفلية الشريرة) تتحصّن (أشهان دايان) بتلاوة تسابيح من "الفيدا"؛ ولهذا السبب أخذت التسابيح اسم "شهانداس" (Chhandas) وهي لفظة تدل بالخصوص على "الإيقاع" (أو التناغم الموزون). ونفس المعنى موجود في كلمة "ذكر" التي تنطبق في التصوف الإسلامي على صيغ موزونة مطابقة بالضبط للـ"مانترا" (mantras) الهندوسية، وهي صيغ يهدف تكرارها إلى إبراز تناسق منسجم متناغم بين مختلف عناصر الكائن، وإلى إنشاء اهتزازات تتيح انعكاساتها، عبر سلسلة المراتب الشاسعة التي يتعذر حصرها، فتح اتصال مع المقامات العالية، وهذا هو بصفة عامة السبب الجوهري والأصلي لوجود الشعائر.

وهذا كما نشاهد، يرجع بنا مباشرة إلى ما ذكرناه في البداية حول "منطق الطير" الذي يمكن أيضا أن نسميه "لغة الملائكة" (ط). وصورتها في العالم الإنساني الكلام الموزون، لأنّ جميع الوسائل التي يمكن توظيفها للاتصال مع المقامات العلوية تعتمد على "علم الإيقاع" المحتوي على تطبيقات شتى. ولهذا جاء في أثر إسلامي أن آدم عليه السلام كان في الجنة الأرضية يتكلم بالنظم، أي بالكلام الموزون، والمقصود هنا هذه "اللغة السريانية" التي تكلمنا عنها في بحثنا السابق حول "علم الحروف"، وهي التي ينبغي أن تعتبر بحق اللغة التي تترجم مباشرة عن "الإشراق الشمسي" و"الملائكي" كما هو متجل في مركز المرتبة الإنسانية. ولهذا أيضا جاءت الكتب المقدسة في أساليب من الكلام الموزون، وهو، كما هو جلي، أمر آخر غير مجرد "أشعار" بالمعنى الدوني الذي يريد أن يراه فيها ذووا الرأي القبلي المضاد للتراث الروحي من "النقاد" المحدثين (ي). ومع هذا فلم يكن الشعر في الأصل هذا "الأدب" التافه الذي آل إليه، بفعل انحطاط يفسره المسار الهابط للدورة البشرية، بل كان له طابع مقدس حقيقي[2]. ويمكن أن

---

[1] حول رمزية الكتاب التي يتعلق بها مباشرة موضوعنا هذا، ينظر "رمزية الصليب"، الباب 14.

[2] يمكن القول بصفة عامة أن الفنون والعلوم لم تمس دونية دنيوية إلا بفعل انحطاط مماثل جردها من طابعها التراثي المقدس، وبالتالي من كل دلالاتها السامية، وقد شرحنا فكرتنا في هذا الموضوع في كتاب "باطنية دانتية" (L'ésotérisme de Dante) الباب الثاني، وفي كتاب "أزمة العالم الحديث" (La Crise du monde moderne) الباب الرابع.

نجد آثار ذلك الطابع حتى خلال العصر الكلاسيكي القديم عندما كان الشعر يسمى "لغة الأملاك"، وهي عبارة مكافئة لما أشرنا إليه حيث أن "الأملاك" أي "الديفا"[1] كالملائكة الممثلة للمقامات العليا. وفي اللاتينية كانت أبيات الشعر تسمى "كارمينا" (Carmina)، وهي تسمية مرجعها إلى استعمال الشعر في إقامة الشعائر، لأن كلمة "كارمان" (Carmen) مطابقة لكلمة "كارما" (Karma) (في السنسكريتية) التي ينبغي هنا أخذها بمعناها الدال بالخصوص على "عمل شعائري"[2].

والشاعر نفسه مترجم "اللغة المقدسة" التي من خلالها يستشف الكلام الإلهي كان يُدعى "فاتاس" (Vates)، وهي كلمة تميزه كشخص موهوب مخصوص بإلهام نبوي إذا صح القول ((من الإنباء الروحاني لا من النبوة بالمعنى الشرعي)). ثم بعد ذلك، بنوع من الانحطاط، لم يعد "فاتاس" سوى "عرّاف" سوقي[3]، كما لم يمس "كارمن" سوى "تعزيم" أي عملية سحر دونية" ومنه اللفظة الفرنسية "شارم" (Charme) أي "تعويذة سحرية". وهنا مرة أخرى مثال على أنّ السحر، بل وحتى الشعوذة، هو ما يتبقى كآخر أثر لتراثيات مُنقرضة.

إن هذه التنبيهات القليلة كافية في ظننا لبيان كم هم مخطئون أولئك الذين يستهزئون بالقصص التي تتكلم عن "منطق الطير". وإنه لمن السهل جدا ومن البسيط جدا أن يقال عن كل مالا نفهمه أنه "خرافي". أما القُدامى، فقد كانوا يعرفون جيدا ما يقولون عندما يستعملون

---

(1) اللّفظتان "ديفا" (Dêva) بالسنسكريتية و "داس" (Deus) باللاتينية هما نفس الكلمة الواحدة.

(2) كلمة "بويزي" (شعر Poésie) مشتقة هي أيضا من فعل "بواين" (Poiein) في اليونانية، الذي له نفس دلالة الجذر "كري" (Kri) في السنسكريتية، ومنه جاءت لفظة "كارما" (Karma)، كما يوجد في الفعل "كرايار" (Creare) في اللاتينية بالمعنى الأصلي الذي كان يعرف له. ففي الأصل إذن، كان المقصود أمرا آخر تماما غير مجرد اختراع عمل فني أو أدبي، بالمعنى السطحي الدوني الذي يبدو أن أرسطو رآه فيها قصرا عندما تكلم على ما سماه "علوما شعرية" (ك).

(3) كلمة "دفان" (devin) أي عرّاف، هي أيضا حرّفت عن معناها، لأن أصل اشتقاقها ليس سوى كلمة "ديفينوس" (divinus) التي تعنى هنا "ترجمان الأرباب". وزجر الطير" (بالفرنسية أوسبيس" (auspices) من لفظة "أفس اسبيسارا" (aves spicere) أي "مراقبة الطير") في الفال المأخوذ من طيران أو تغريد الطيور، هو قريب من "منطق الطير" تخصيصا، لكن من حيث دلالته الأكثر مادية، وبالرغم من هذا فهو أيضا ينطبق على "لغة الأرباب" (أي الأرواح العلوية) لأنها تنظر معبرة عن إرادتها من خلال ذلك الفأل؛ وبالتالي فالطيور تقوم بدور "الرسل" (أي الحاملة للأنباء) وهو الدور المنوط عموما بالملائكة، رغم كونه مظهرا غير رفيع جدّا (ومن معنى الإرسال أشتق اسم الملائكة نفسه "أونج ange، لأن الكلمة الدالة عليه في اليونانية بالتحديد هي "انجلوس" Angelos(ل).

اللغة الرمزية. و"الخرافة" الحقيقية بمعناها الاشتقاقي المضبوط هو من يصارع الفناء عسى أن يحتفظ بنوع من البقاء، إنه بكلمة واحدة: "الحرف الميت"؛ لكن هذا الحفظ نفسه الذي لا يستحق الأهمية كما قد يبدو، ليس بالرغم من ذلك أمراً مهانا، لأن الروح الذي "ينفخ حيث شاء" ومتى شاء، يمكن دائما أن يأتي ليعيد الحياة للرموز وللشعائر، مصحوبا بكمال سر خاصيتها الأصلية، ليعيد لها معناها الذي فُقد.

(مقال نشر في: ب.إ.، نفمبر 1931. وهو الباب السابع من كتاب "رموز العلم المقدس").

1- "منطق الطير" عنوان قصة رمزية صوفية للشاعر الصوفي الإيراني المشهور فريد الدين العطار (ت: 1230م)، ولأبي حامد الغزالي (ت: 505هـ/ 1111م)أيضا رسالة عنوانها "رسالة الطير".

2- ورد في القرآن الكريم ذكر كلمة (الطير) مع مشتقاتها 28 مرة أي بعدد حروف اللغة العربية، ووصفت الطير بأوصاف الملائكة من الصافات المسبحات، ففي الآية 19 من سورة الملك (67): ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَافَّاتٍ وَيَقْبِضْنَ ۚ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَٰنُ﴾. واقترن ذكر الطير بإبراهيم محي الدين الحنيف عليه السلام كإحيائه للطير، ففي الآية (260) من سورة البقرة (2): ﴿قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا﴾. واقتران الطير بالجبال نجده أيضا مع داود عليه السلام ففي الآية 79 من سورة الأنبياء (21): ﴿وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ﴾. وللعلاقة الرمزية بين الرأس والجبل والطير ورد في شأن صاحب يوسف عليه السلام الذي رأى في المنام أن الطير تأكل من خبز فوق رأسه وهو في السجن: ﴿وَأَمَّا الْآخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِن رَّأْسِهِ﴾ (الآية 41 من سورة يوسف (12)، واقترن الطير أيضا بعيسى عليه السلام كما في الآية 49 من سورة آل عمران (3): ﴿أَنِّي أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾، ومع سليمان عليه السلام كما في الآية 17 من سورة النمل (27) ﴿وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ وَالطَّيْرِ﴾. وأما الطيور المذكورة بعينها في القرآن، فمنها الطير الأبابيل حارسة الحرم المكي المقدس كما في سورة الفيل، وعلاقتها بالأرواح

العلوية ظاهرة، ومنها الغراب الذي علم ابن آدم القاتل كيف يواري سوءة أخيه القتيل كما في الآية 31 من سورة المائدة (5)، فكأنه بلونه الأسود رمز للنفس المجرمة النادمة، كما ورد ذكر الغرابيب السُود مقترنا بالجبال في الآية 27 من سورة فاطر (35): ﴿وَمِنَ ٱلْجِبَالِ جُدَدٌۢ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ﴾، ومنها هدهد سليمان الذي كان سببا في هداية بلقيس كما في سورة النمل.

3- "سيجفرياد" هو اسم أحد الأبطال الأسطوريين في بعض الملاحم الجرمانية التي تدور أحداثها في شمال أوروبا، ومثله "سيوجرد" (Siugred) عند الأسكندنافيين.

4- الكعبة المقدسة في الإسلام هي مركز المرتبة الإنسانية، لأنها رمز للفطرة الآدمية الأصلية، وبالتالي فهي مركز العالم بأسره ورمز لقلب الإنسان الكامل. ومن المشهور في تاريخ أخبار الكعبة أن قريشا لما أرادات إعادة بنائها إثر تصدعها قبل البعثة بنحو خمس سنوات، منعهم من الاقتراب من الكنز الذي كان في جب بداخلها ثعبان (هو بمثابة التنين المذكور)، إلى أن جاء طائر فاختطفه وأخرجه بعيدا عن الحرم، وحينذاك استطاعوا بناءها من جديد.

5- وهذا لأن كل صنف من الملائكة يمثل مقاما معينا. وقد جاء على لسانها في الآية 164 من سورة الصافات (37): ﴿وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ ۝١٦٤ وَإِنَّا لَنَحْنُ ٱلصَّآفُّونَ ۝١٦٥ وَإِنَّا لَنَحْنُ ٱلْمُسَبِّحُونَ﴾.

6- هذا العمود المحوري النوراني يمر بمراكز كعبات كل مراتب الوجود، وهو من مظاهر قطب الزمان المظهر الأكمل للحقيقة المحمدية (قطب الأقطاب). وعبْر هذا العمود يتنزل الأمر الإلهي المتصرف في كل مرتبة، وبه تتعلق ليلة القدر السنوية ؛ ومن مظاهره الكونية سدرة المنتهى في الدنيا، وشجرة طوبى في الجنان، وشجرة الزقوم في النيران. ومظهره الرمزي في السيرة المحمدية شجرة الرضوان أو شجرة الإنسان الكامل، كما في الآية 18 من سورة الفتح (48):﴿لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ

إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَٰبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾.

7- من مظاهر التعاكس بين الملائكة والشياطين في القرآن الكريم، أنّ كلمة (الملائكة) تكررت 68 مرّة، وهو نفس عدد تكرر كلمة (الشيطان). وكذلك كلمة (الملائكة) مع مشتقات كلمة (ملك) وهي (ملكا، الملكين، الملائكة، ملائكته) تكررت 88 وهو نفس عدد تكرر مشتقات كلمة (شيطان) وهي: (شيطانا، الشياطين، شياطينهم). ومن مظاهر هذه المحاربة في السير المحمدية نزول الملائكة في غزوة بدر و شاركت أصحاب النبي ﷺ في جهاد شياطين الإنس من الكفار، قال تعالى في الآيات (124،125، 126) من سورة آل عمران(3): ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ ٱللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنتُمْ أَذِلَّةٌ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٢٣﴾ إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَن يَكْفِيَكُمْ أَن يُمِدَّكُمْ رَبُّكُم بِثَلَٰثَةِ ءَالَٰفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُنزَلِينَ ﴿١٢٤﴾ بَلَىٰٓ إِن تَصْبِرُواْ وَتَتَّقُواْ وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَٰذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُم بِخَمْسَةِ ءَالَٰفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُسَوِّمِينَ ﴾.

8- نجد اقترانا في القرآن للطيور والزواحف من حيث ذكرهم في نفس السياق في الآية 45 من سورة النور (24): ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍ فَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِهِۦ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰٓ أَرْبَعٍ يَخْلُقُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾. وفي المصطلحات الصوفية مصطلح (الباز الأشهب) الذي يشير إلى مقام من أعلى مقامات الولاية، وبه يلقب الشيخ عبد القادر الجيلاني (470-561 هـ) الذي ينسب إليه هذا البيت من قصيدة له مشهورة:

أنا بلبل الأفراح أملأ دوحها طرباً وفي العَلياء بـاز أشـهب

9- حول بيان كون لغة الملائكة هي لغة الأرواح وأنها هي اللغة الآدمية السريانية الأصلية أي الأم الأولى لجميع اللغات، لاسيما اللغات المقدسة، ينظر الباب الثاني من كتاب (الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز الدباغ) لأحمد بن المبارك الفاسي المغربي. وحيث أن لتلك اللغة السريانية علاقة عميقة بفواتح السور الأربعة عشر كما هو مفصل في هذا الكتاب الأخير، نشير إلى أن مجموع أعدادها بحساب الجمل هو 693، وهي مجموعة في جملة: (كلام حق نصره يسطع). وهذا العدد هو نفس عدد كلمة (الصافات =1+30 +(2×90) +1 +80 +1+400) وصورة هذا العدد في المرآة 396 الذي هو عدد جملة: (إسلام قلب محمد) حيث أن كل واحدة من هذه الكلمات الثلاثة عددها (132) الذي هو ضعف العدد 66 أي عدد الاسم الأعظم (الله). وهو أيضا عدد كلمة (مواقع النجوم) التي أقسم الله بها في الآية 75 من سورة الواقعة.

10- وحال هؤلاء "النقاد" كحال الذين وصفهم القرآن في الآية 36 من سورة الصافات ﴿وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوٓاْ ءَالِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ﴾ وفي الآية 30 من سورة الطور(52): ﴿أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِۦ رَيْبَ ٱلْمَنُونِ﴾ ويرد عليهم في الآية 41 من سورة الحاقة (69): ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ ۚ قَلِيلاً مَّا تُؤْمِنُونَ ﴾ وفي الآية 69 من يس (36): ﴿وَمَا عَلَّمْنَـٰهُ ٱلشِّعْرَ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُّبِينٌ﴾.

11- أرسطو (384-322 ق. م) من كبار فلاسفة اليونان، ومربي الاسكندر، ومؤسس "فلسفة المشائين"، ترجمت تآليفه إلى العربية وبها تأثر بعض الفلاسفة المسلمين خصوصا ابن رشد (1126-1198م).

12- نفس معنى هذا الاشتقاق نجده في العربية، يقول الشيخ محي الدين بن العربي في الباب 157 من الفتوحات وهو في معرفة مقام النبوة الملكية. (فمعنى الملائكة الرسل، وهو من المقلوب وأصله مألكة، والألوكة الرسالة، والمألكة الرسالة). وقد ورد ذكر التطيّر في القرآن ست مرات كما في الآية 47 من سورة النمل (27): ﴿قَالُواْ ٱطَّيَّرْنَا

بِكَ وَبِمَن مَّعَكَۚ قَالَ طَٰٓئِرُكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ﴾. والعلاقة التي ذكرها المؤلف بين الرسالة والملائكة ولغة الأرواح الشمسية والشعر الأصيل بمعناه العلوي نجدها واضحة عند الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي الذي يقول في مقدمة ديوانه الكبير أن أول واقعة حصلت له في عالم الروح وكانت سبب دخوله طريق الله تعالى وهو صبي، هي رؤيا شاهد فيها سيدنا محمد وعيسى وموسى عليهم الصلاة والسلام، والمخصوص بالمكالمة الإلهية موسى ﷺ أعطاه قرص الشمس والعلم اللّدني، فلهذا القرص الشمسي من الكليم علاقة بمنطق الطير أو لغة الأرواح السريانية الملائكية، خصوصا وأنه ذكر سبب تدفق بحار الشعر على لسانه فقال: (وكان سبب تلفظي بالشعر، رأيت في الواقعة ملكاً جاءني بقطعة نور بيضاء كأنها قطعة نور الشمس، فقلت ما هذه؟ فقيل لي سورة الشعراء، فابتلعتها، فأحسست شعرة انبعث من صدري إلى حلقي إلى فمي حيوانا لها رأس ولسان وعينان وشفتان، فامتدت من فمي إلى أن ضربت برأسها الأفقين أفق المشرق والمغرب، ثم انقبضت ورجعت في صدري فعلمت أن كلامي يبلغ المشرق والمغرب، ورجعت إلى حسي وأنا أتلفظ بالشعر من غير روية ولا فكرة، ومازال الإمداد إلي هلم جرا، فلأجل هذا المشهد الأسنى قيدت ما تيسر على ذكري في هذا الديوان وما فاتني أكثر، فكل ما فيه بحمد الله إنما هو إلقاء إلهي، ونفث قدسي روحي، ووزن علوي وإحساني، فالمشكور خالقه لا كاسبه، والعبد الضعيف مقيده وكاتبه). فهذا النص يوضح بجلاء الحال الذي كان عليه كل شاعر رباني عارف حسبما أشار إليه المؤلف الشيخ عبد الواحد يحي.

الباب الرابع عشر

هيروغليف (حرف رمزي) للقطب

لكي نعود إلى بعض الاعتبارات المتعلقة بشكل "اللبنة المكعبة المدببة" التي أشرنا إليها سابقا، نقول في البداية بأن هذا الشكل، حسبما هو موجود في وثائق قديمة، قد أُكمِل، بكيفية غير متوقعة، بإضافة فأس يبدو في وضع مستقر فوق قمة الهرم. وهذه التشكيلة غالباً ما حيّرت المتخصصين في الرمزية المعمارية، بحيث أن أكثرهم لم يّقدّم لها أي تفسير مقبول؛ ومع هذا، فمن التأويلات المقترحة أن الفأس يمكن أن لا يكون سوى هيروغليف ((أي صورة رمزية دالة على حرف أو كلمة)) الحرف العبري "قوف" (qoph)، وهنا بالفعل يكمن الحل الحقيقي ؛ لكن المقاربات التي يليق القيام بها في هذا الصدد، لها دلالات عديدة أخرى، إذا اعتبرنا الحرف المكافئ "قاف" في العربية ؛ ويبدو لنا أنه من المهم إعطاء لمحة عنه، رغم الطابع الغريب الذي تكتسيه هذه الأمور في نظر القارئ الغربي، الذي لم يتعود بطبعه على هذا النوع من الاعتبارات (أ).

والمعنى الأعم المتعلق بهذا الحرف (ق)، سواء في العبرية أو في العربية، هو معنى "المتانة" أو "القوة" التي يمكن حسب الحالات أن تكون من نوع مادي أو من نوع روحي[1]، وهذا المعنى بالذات هو المناسب، بكيفية مباشرة تماماً، لرمزية سلاح مثل الفأس. وفي الحالة التي تهمنا الآن، من البديهي أن المقصود هو القوى الروحانية، وهذا يُستنتج من كون الفأس جعلت على علاقة مباشرة، ليس مع المكعب، وإنما مع الهرم؛ ويمكن أن تتذكر هنا ما عرضناه في مناسبات أخرى حول تكافؤ الفأس مع الـ "فاجرا" (vajra)، الذي هو أيضاً، قبل كل شيء، علامة القوة الروحية؛ بل هناك ما هو أوضح، فالفأس لم توضع إلا كما ذكرناه، في قمة الهرم، لا في أي مكان دونه، والقمة تعتبر في كثير من الأحيان ممثلة لأوج المراتب الروحية أو السلوكية العرفانية، فهذه الوضعية تبدو إذن أنها تشير إلى أعلى قوة روحية فعالة

(1) التمييز بين هذين المعنيين يظهر في العربية في الفرق في الكتابة بين كلمة (قوة) في الحالة الأولى (القوة المادية) وكلمة (قوى) في الحالة الثانية (القوى الروحية) (ب).

في العالم، أي ما تتفق جميع التراثيات على تسميته بـ "القطب". وهنا، مرة أخرى، نذكّر بالطابع "المحوري" للأسلحة الرمزية عموماً وللفأس خصوصاً، وهو الطابع الموافق تماما بجلاء لمثل هذه الدلالة.

واللافت للنظر حقا، هو أن الاسم نفسه لحرف (قاف)، هو أيضاً في التراث العربي اسم الجبل المقدس أو القطبي (ج)[1]. والهرم الذي هو في جوهره صورة له، بجمله لهذا الحرف أو لهذه الفأس القائمة مقامه، يأخذ نفس التسمية [أي الجبل القطبي] حتى لا يبقى أدنى شك حول الدلالة التي ينبغي أن يعرف بها وفق المفهوم التراثي. وزيادة على هذا، فإذا كان رمز الجبل أو الهرم يرجع إلى "محور الكون" [أو "عمود العالم"]، فقمته موضع هذا الحرف تنطبق بالأخص على القطب نفسه؛ والحال أن (قاف) تساوي عدد يا كلمة (مقام)[2]، وهذا يعني أن هذه النقطة (العليا) هي "محل الإقامة" المثلى، أي النقطة الفردية التي تبقى ثابتة لا تتغير خلال جميع دورات العالم.

وبالإضافة إلى هذا، الحرف قاف هو أول حرف من كلمة (قطب)، وبالتالي يمكن أن يستعمل كلفظة مختصرة لهذه الكلمة، تبعاً لطريقة شائعة الاستعمال[3]. لكن ثمة موافقات أخرى لا تقل بروزا عما سبق، مثال ذلك أن مركز القطب الأعلى (وهو المسمى بالقطب الغوث ليتميز عن الأقطاب السبعة الآخرين الذين هم تحت أمره[4]) يوصف رمزياً بأن

---

(1) البعض يريد أن يجعل جبل قاف مطابقا للقوقاس (قاف قاصيه)، وإذ أخذ هذا التطابق حرفيا بالمعنى الجغرافي الراهن، فهذا خطأ يقينا، لأنه لا يتفق بتاتا مع ما يقال عن الجبل المقدس، الذي لا يمكن بلوغه "لا بالبر ولا بالبحر"، لكن ينبغي ملاحظة أن اسم "قوقاس" هذا، قد أطلق قديما على جبال متعددة في مناطق مختلفة جداً، وهذا يوحي بأنه من الممكن أنه من الأسماء التي سمي بها في البداية الجبل المقدس، وتكون عندئذ الجبال الأخرى التي سميت باسمه "تمركزات" (أو مظاهر) ثانوية بالنسبة له.

(2) قاف = 100+1+80 = 181، مقام = 40+100+1+40= 181. ونفس التكافؤ العددي في العبرية موجود بين "قوف" و"مقوم"، وهما لا يختلفان عن مثيليهما في العربية إلا باستبدال الواو بالألف، والأمثلة على هذا كثيرة (نار ونور، عالم وعولم، الخ...)، وعدد كل منهما يصير حينئذ: 186.

(3) ومثاله الحرف ميم، الذي يستعمل أحيانا كرمز لاسم "مهدي"، وقد أعطي له محي الدين ابن العربي بالخصوص هذه الدلالة في بعض الحالات.

(4) يوجد تناسب بين الأقطاب السبعة و"الأراضي السبعة"، وهو ما نجده أيضا في تراثيات أخرى، وهؤلاء الأقطاب السبعة هم مظاهر للأقطاب السماوية السبعة رؤساء سماوات الكواكب السبعة ((حول الأبدال السبعة ينظر في فتوحات ابن العربي الباب 16 والباب 73)).

موقعه بين السماء والأرض، في نقطة تقع بالضبط فوق الكعبة بشكلها المكعب تحديدا، والتي هي أيضاً إحدى صور "مركز العالم". ويمكن عندئذ تصور هرم غير مرئي لأنه من طبيعة روحانية خالصة، مرتفعاً فوق هذا المكعب المرئي لأنه ينتمي للعالم العنصري المطبوع بخاتم التربيع. وفي نفس الوقت، فإن شكل هذا المكعب، الذي تستقر عليه قاعدة الهرم، أو قاعدة سلم الترتيب الذي يمثله الهرم والذي يحتل فيه القطب قمته، يرمز إلى الثبات الكامل (د).

والقطب الأعلى يؤازره الإمامان الأيمن والأيسر؛ ومثال ثلاثتهم في الهرم الشكل الثلاثي لكل واحد من وجوهه. من ناحية أخرى، فإن الواحد والثاني من ثلاثيتهم يتناسبان مع حرفي الألف والباء تبعاً لعددي كل منهما (أ = 1، ب=2). والحرف ألف يمثل شكل محور عمودي، وجملة قمته العليا مع طرفي الباء في وضعها الأفقي تؤلف الزوايا الثلاثة للمثلث المساري (أي المتخذ رمزاً لمراتب السلوك) وذلك وفق رسم يمكن أن نجد ما يكافئه في رموز شتى من تراثيات أخرى وهو الذي ينبغي بالفعل أن يعتبر كإحدى علامات "إمضاء" القطب تحديدا.

ونضيف أيضاً، حول هذه النقطة الأخيرة، أن حرف الألف هو الذي يعتبر بالأخص حرف "القطبانية"، وعدده يكافئ عدد كلمة قطب: ألف = 1+30+80 = 111، قطب = 100+9+2 = 111 ((وكذلك: أعلى = 1+70+30+10 = 111، واسم الله: كافي = 20+1+80+10 = 111، هو ق: 5+8+100 = 111)). وهذا العدد 111 يمثل الواحد متجليا في العوالم الثلاثة، فهو يناسب مناسبة كاملة ما تتميز به وظيفة القطب. (هـ)

يمكن بلا ريب التوسع أكثر في هذه الملاحظات، لكن نظن بأن ما ذكرناه كاف ليتسنى حتى لمن هم أبعد الناس عن العلوم التراثية المتعلّقة بالحروف والأعداد، أن يعترفوا على الأقل بأنه من الصعب حقا الزعم بأن هذا كله ليس إلا مجرد مجموعة من "الصدف" !

(نشر في: د. ت.، ماي 1937. وهو الباب 15 من كتاب "رموز العلم المقدس").

1- حرف القاف في العرفان الإسلامي هو مفتاح عشرة أسماء حسنى تفيد القـوة والقهـر والعلو والتنزيه، أي أنها جميعا تناسب مقـام القـاف في القمـة، وهـي:قـادر (أو قـدير ومقتدر)، قائل، قيوم، قدوس، قوي، قابض، قاهر، قهار، قريب. وعدد القاف بحساب الجمل الكبير 100 الذي يشير إلى الأسماء الحسنى (99 اسم + الاسم الأعظـم) وإلى عدد درجات الجنان، وأيضاً إلى عدد دركات الـنيران؛ وعـدده الـصغير واحـد مـساو لعدد الألف قطب الحروف. وكتب خواص آيات القرآن تذكر أنها توجد خمس آيات، كل آية تشتمل على عشر قافات، هي مـن أوراد الأقطـاب وبهـا يتـصرفون بـإذن الله تعالى، وهي الآية 246 من البقرة، والآية 181 من آل عمران، والآية 77 من النـساء، والآية 27 من المائدة، والآيـة 16 مـن الرعـد. وعـدد لفظـة (قـاف) بحساب الجمـل الصغير هو 10، وبالحساب الكبير 181، فالواحد على الـيمين يـشير إلى قطبيـة عـالم الأمر فوق العرش، و الواحد على اليسار يشير إلى قطبية عالم الخلـق أي العـرش ومـا تحته، والثمانية الوسطى القلبية تشير إلى حملة العرش الثمانيـة، وإلى عـدد حـاء الحيـاة السارية في كل شيء إذ العرش محمول على الماء مظهر الحياة. وبإضافة عدد فعل الأمر (ر) من الرؤية إلى (قاف)، أي (انظـر حـرف قـاف)، وعـدد حـرف (ر) هـو (200) فـالمجموع (200+181 = 381) الـذي هـو عـدد كلمـة (فـاس) بالحـساب المغربـي والعبري أيضا، الذي يعطي العدد 300 لحرف (س). وعددها بالحساب المشرقي 60، فعدد كلمة (فـاس) بالمـشرقي هـو: 141 الـذي هـو عـدد الاسـم (قايـل)، وعـددها الصغير: 15، فمجموعهمـا 141+15 = 156 الـذي هـو عـدد الاسـم (قيـوم)، أي الاسمان المفتتحان بالقاف، إلى غير ذلك من الاعتبارات الأخرى الكثيرة الـتي يطـول تفصيلها.

2- كلمة (قوى) لم ترد في القرآن إلا مرة واحدة في الآية 5 من سورة النجم (53): ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝ عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ﴾ وهي هنا منسوبة إما للروح جبريل عليه السلام أو لله تعالى، ولهذا ربطها الشيخ عبد الواحد بالقوة الروحية. وأما كلمة (قوة) فقد تكررت في القرآن 29 مرة كلها منسوبة لله تعالى أو للبشر إلا مرة واحدة لجبريل في الآية 20 من سورة التكوير: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝ ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ﴾. وكلمة (قوي) ورد كاسم من أسماء الله تعالى 10 مرات باعتبار آية النجم السابقة، ووردت كصفة لصاحب سليمان عليه السلام من العفاريت الذي اقترح الإتيان بعرش بلقيس (الآية 39 من سورة النمل 27) وأيضاً كصفة لموسى عليه السلام (الآية 26 من سورة القصص 28)... وقوى الملائكة تتجسد في أعداد أجنحتها حسبما ذكره الشيخ محي الدين في الباب 349 من الفتوحات. ولعلاقتها بالقوى الروحية، ذكر في الباب 270 من الفتوحات الذي خصصه للتعريف بالقطب والإمامين ما لكل منهم من الأجنحة التي يطيرون بها حيث شاءوا، يعني بها قواهم الروحانية، ومجموعها لثلاثتهم هو 360 بالضبط، على عدد درجات الدائرة الفلكية، وهو عدد يتعلق بالأسماء الإلهية التي يستمدون منها. وأخيرا فإن عدد (قاف) الذي هو 181 هو عدد اسم الله تعالى (فعّال) الدال على القوة الروحية العظمى المتصرفة بإذن الله في الكون والمتمثلة في حضرة القطب تحديدا.

3- ينظر كلام الشيخ محي الدين حول جبل قاف في البابين 297 و 334 من الفتوحات، والملاحظ أن عدد اسم (الجبل) هو 66 الذي هو عدد الاسم الأعظم (الله) الممد للقطب، حيث أن اسم مقامه الدائم هو (عبد الله) حسبما ذكره الشيخ محي الدين في رسالته (منزل القطب والإمامين) وفي الباب 270 من الفتوحات.

4- لهذا ورد في الأحاديث النبوية أن الكعبة تهدم في آخر الزمان، كما يدك سد ياجوج وماجوج، أي أن الاستقرار الكوني ينتهي، وبزوال القطب عمود العالم تمور السماء وتزلزل الأرض وتقوم الساعة.

الباب الخامس عشر

أسرار حرف نون

لحرف النون في الأبجدية العربية كما في الأبجدية العبرية، المرتبة 14 والقيمة العددية 50، لكن زيادة على هذا، هو في العربية يحتل موقعاً أكثر تميزاً، لأنه يختم النصف الأول من الأبجدية إذ عدد الحروف العربية هو 28، بدلاً من 22 في الأبجدية العبرية. وأما ما يوافقه من الرموز، فهذا الحرف يعتبر بالخصوص، في التراث الإسلامي، رمزاً لحوت سمك القرش، وهذا مطابق للمعنى الأصلي لكلمة نون نفسها الذي هو "الحوت"، ولهذا السبب سمي سيدنا يونس عليه السلام بـ " ذي النون ". ولهذا طبعاً علاقة مع الرمزية العامة للحوت، وبالأخص مع بعض مظاهره التي رأيناها سابقا، لاسيما كما سنراه هنا، كرمز "للحوت المنقذ" سواء "الماتسيا- أفاتارا" (Matsya-avâtâra) كما هو في التراث الهندوسي، أو "الإشتهوس" (Ichthus) عند المسيحيين الأوائل. وسمك القرش في هذا الصدد، يلعب أيضاً نفس الدور الذي يلعبه الدلفين في حالات أخرى، وله أيضا مثله نسبة مع رمز برج الجدي، من حيث أنه باب انقلابي يفضى إلى "الطريق الصاعد"؛ لكن ربما يكون التشابه مع الـ "ماتسيا – أفاتار" أشد بروزا، حسبما تظهره الاعتبارات المستنبطة من شكل حرف نون، خاصة إذا قاربناها مع قصة النبي يونس في التوراة.

ولفهم الموضوع فهماً جيداً، ينبغي أولاً تذكّر أن "فيشنو" ((مظهر الحفظ الإلهي في الملة الهندوسية)) متجلياً في صورة سمكة ("ماتسيا") أمَرَ "ساتيافراتا" (Satyavrata) الذي سيصبح في المستقبل [إثر كارثة الطوفان] "مانو فايفاسواتا" (Manu Vaivaswata) [أي المشرع في بداية الدورة اللاحقة]، أمره بصنع سفينة تكون مستودعاً لبذور العالم الجديد، ويكون "فيشنو" نفسه قائدها وهي سابحة فوق أمواج الماء عند الانقلاب الطوفاني الفاصل بين دورين متتاليين ("منفانتارا"). ودور "ساتيافراتا" هنا مماثل لدور سيدنا نوح عليه السلام التي حملت سفينته كذلك كل العناصر التي ستسمح ببعث أجناس العالم بعد الطوفان. ومع هذا، فليس

من المهم كون تطبيق قصة نوح يختلف عنه في قصة "ساتيافراتا"، لأن الطوفان المذكور في التوراة ((وفي القرآن الكريم أيضاً))، من حيث دلالته المباشرة، يبدو علامة لبداية دورة مدتها أقل من حقبة الدورة الكبرى [المنفانتارا]، وحتى إن لم يتعلق الأمر بنفس الحادثة، فهما على الأقل حادثتان متماثلتان، تتلاشى في كل منهما الوضعية السابقة للعالم لتحل محلها وضعية جديدة[1]. والآن، إذا قارنا قصة يونس مع ما ذكر، فسنلاحظ أن سمك القرش لم يعد مجرد قائد موجّه للسفينة، بل أضحى هو عين تلك السفينة، وذلك أنّ يونس لبث مغيبا في بطن الحوت مثلما غيب "ساتيافراتا" أو نوح في بطن السفينة، مدة هي بالنسبة إليه، كما هي بالنسبة للعالم الخارجي، فترة "تعتيم" [أو استبطان] مطابقة للمرحلة الفاصلة بين حالتين أو وضعيتين للوجود؛ وهنا أيضا، يبقى الفارق (بين قصتي نوح ويونس) ثانويا، لأن نفس الأمثال الرمزية تبقى دائماً بالفعل قابلة لتطبيق مزدوج، أي على مستوى العالم الكوني الكبير أو العالم الإنساني الصغير. ومن المعلوم أن خروج يونس من بطن الحوت اعتبر دائماً رمزاً للبعث، أي الانتقال إلى طور جديد، وهذا ينبغي أن يُقارَب، من جهة أخرى، مع معنى "الولادة" التي لها ارتباط متميز في القبالة العبرية بحرف النون، وينبغي أن تُفهم بالمعنى الروحاني كـ "ولادة جديدة"، أي إعادة تجوهر للذات الإنسانية أو الكونية.

وهذا الذي ذكرناه يدل عليه بوضوح شكل حرف نون في العربية: فهو مؤلف من النصف السفلي لدائرة ومن نقطة هي مركزها؛ فلهذا النصف السفلي شكل سفينة عائمة على المياه، والنقطة في داخلها تمثل البذرة المصانة في السفينة أو المزملة لها، والموقع المركزي لهذه النقطة يبين أن المقصود في الحقيقة هو "بذرة الخلود" أو "النواة" التي لا تفنى ولا تطولها جميع التلاشيات الخارجية. ويمكن أيضاً ملاحظة أن نصف الدائرة، بتجويفه المتجه نحو الأسفل، هو إحدى الصور المكافئة للقدح (أو الكأس)، وعلى هذا النحو فلكل منهما دلالة على "الرحم" الحامل لتلك البذرة التي لم تتطور بعد؛ وكما سنراه في ما بعد، هو أيضاً يتطابق مع

---

(1) ينظر كتابنا "مليك العالم"، الباب الحادي عشر.

الشطر السفلي أو "الأرضي" لـ "بيضة العالم"[1]. وكعنصر "منفعل" في مظهر ذلك التجوهر الروحاني، فإن الحوت يرمز أيضاً، بوجه ما، إلى كل إنية فردية، بصفتها حاملة لـ "بذرة الخلود" في مركزها الذي يُمَثل رمزياً بالقلب. وفي هذا السياق يمكن التذكير بما عرضناه في مناسبات أخرى حول العلاقات الوثيقة بين رمزية القلب ورمزية القدح أو الكأس ورمزية "بيضة العالم". هذا، ونمو البذرة الروحانية يستلزم انعتاق الكائن من وضعية إنيته الفردية، ومن الوسط الكوني الذي هو ميدانها المخصوص بها، فهي مثل يونس الذي بخروجه من جسم الحوت "بُعث" من جديد؛ ولو نتذكر ما كتبناه سابقاً، فسنفهم بدون عناء بأن هذا الخروج هو نفس السراح من كهف "خلوة السلوك الروحاني" الذي يُمَثل تجويفه بتجويف نصف دائرة النون. و"الولادة الجديدة" سواء بالنسبة لشخص أو لعالم، تفترض بالضرورة الموت عن الطور السابق؛ فالموت والولادة أو البعث هنا مظهران متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر، لأنهما في الحقيقة وجهان متقابلان لنفس التحول. والنون في ترتيب الحروف، يتلو مباشرة الميم الذي من أهم دلالاته: الموت، وهو ما يوحي به شكله مثل الذات المنطوية على نفسها كأنها مجرد ماهية إمكانية، وتناسبه أيضا وضعية السجود في العبادة ؛ لكن هذه الإمكانية التي تبدو مرحلياً كحالة عدمية، تتجوهر فوراً، بتركيز كل المقومات الذاتية للكائن في نقطة فريدة لا تقبل التلاشي، وهي تلك البذرة التي ستنفلق عنها مستقبلاً جميع تطوراتها في المراتب العليا.

وتجدر الإشارة إلى أن رمزية سمك القرش لا تظهر بمظهر "اليمن" والخير فقط، بل لها أيضاً مظهر "شؤم" وشر؛ وتبريره، زيادة على الاعتبار العام للدلالة المزدوجة للرموز، هو ارتباطه الخاص بحالتي الموت والبعث اللذين يظهر فيهما كل انقلاب للوضع، حسب النظر إليه من هذه الوجهة أو من الأخرى التي تقابلها، أي بالنسبة للحالة السابقة أو للحالة اللاحقة.

---

[1] في تقارب لافت للنظر، هذا المعنى للـ«رحم» (الـ"يوني" yoni بالسنسكريتية) يندرج في الكلمة الإغريقية "دلفوس" (Delphus)، الذي هو في نفس الوقت اسم الدلفين.

والكهف هو قبر، وفي نفس الوقت محل "للولادة من جديد"، وهذا هو بالتحديد الدور المزدوج الذي يقوم به سمك القرش في قصة يونس. وبالإضافة إلى هذا، أفلا يمكن القول أن "ماتسيا – أفاتارا" نفسه يظهر أولا في مظهر شؤم ينذر بكارثة، قبل أن يصبح هو "المنقذ" خلال هذه الكارثة نفسها؟ ومن جهة أخرى، فإن مظهر "النحس" لسمك القرش يقترن بوضوح مع "ليفياتهان" (Leviathan) [الوحش المائي] في التراث العبري[1]، لكنه يتمثل بالخصوص في التراث العربي في "بنات الحوت"، ويكافئهن في ميدان الرموز النجمية "راهو" (Râhu) و"كاتو" (Kêtu) في التراث الهندوسي[*]، خصوصاً في ما يتعلق بالانكسافات، وهم الذين قيل عنهم أنهم "يشربون مياه البحر" عند آخر يوم من الدورة حين "تطلع الكواكب من مغربها وتغرب من مشرقها". ولا يمكننا الإلحاح أكثر على هذه النقطة بدون أن نخرج تماماً عن موضوعنا، لكن ينبغي علينا على الأقل لفت الانتباه إلى كون أننا نجد هنا مرة أخرى علاقة مباشرة بنهاية الدورة وما يتلوها من انقلاب للوضع، فلهذا دلالة بارزة، ويعطي تأكيدا آخر للاعتبارات السابقة.

ولنعد الآن إلى شكل حرف النون الذي يوحي بملاحظة هامة من حيث العلاقات الموجودة بين مختلف أبجديات اللغات ذات الطابع التراثي، ففي الأبجدية السنسكريتية، الحرف الموافق للنون هو "نا" (na)، وبإرجاعه إلى عناصره الهندسية الأساسية، هو يتألف كذلك من نصف دائرة ونقطة، غير أن تجويفها هنا متجه نحو الأعلى، إنه النصف العلوي للدائرة بدلا من نصفها السفلي كما هو في النون العربية. فهو إذن نفس الشكل في وضع مقلوب، وبتعبير أصح، هما شكلان متكاملان بالضبط، وبالفعل، فلو جمعناهما، فإن نقطتي المركزين سيتطابقان حتما ونحصل على دائرة بنقطة في مركزها، أي صورة للدورة الكاملة،

(1) "الماقارا" الهندوسي، الذي هو وحش مائي أيضاً، رغم أن له قبل كل شيء دلالة «يمن» تتعلق ببرج الجدي بحيث يأخذ مكانه في فلك البروج، فإن له من جانب آخر في الكثير من صوره، بعض السمات التي تذكر بالرمزية «التيفونية» للتمساح.

(*) "راهو" و"كاتو"، على التتالي، هي نجوم رأس وذنب التنين السماوي، ويعتبران كرمز لسبب الانكسافات، أي غلبة الظلمات على الأنوار – المعرب-

وهي في نفس الوقت رمز للشمس في المستوى الفلكي، ورمز للذهب في المجال الكيميائي[1]. وكما أن نصف الدائرة السفلي صورة للسفينة، فإن نصفها العلوي صورة لقوس قزح المماثل لها من حيث المعنى الأدق لهذه الكلمة، أي وفق تطبيق مبدأ "التناظر العكسي"، إنهما أيضاً نصفي "بيضة العالم" الواحدة "أرضية" في "المياه السفلية" والأخرى "سماوية" في "المياه العلوية"، والهيئة الدائرية التي كانت كاملة في بداية الدورة، قبل انفصال الشقين، ينبغي لها أن يعاد تشكيلها من جديد عند نهاية هذه الدورة نفسها[2]. ولهذا يمكن القول بأن اتحاد الشكلين المذكورين يمثل اكتمال الدورة، وذلك بوصل بدايتها بنهايتها، لا سيما وأنه بإرجاعهما إلى رمزية "شمسية" فإن هيئة (نا) السنسكريتية تناسب الشمس الطالعة، والنون العربية تناسب الشمس الغاربة. ومن ناحية أخرى، فإن الشكل الدائري التام يؤخذ عادة كرمز للعدد 10، للمركز العدد 1 وللمحيط العدد 9، لكن حيث أن الدائرة هنا ناتجة عن اتحاد نونين، فهي تعادل: $2 \times 50 = 100 = 10 \times 10$، وهذا يشير إلى أن الاتحاد ينبغي أن يقع في "العالم البرزخي الأوسط"، لأن حصوله يستحيل في العالم السفلي ميدان التفرقة والانفصال؛ وبالمقابل هو حاصل دوماً في العالم الأعلى حيث هو محقق مبدئياً في عين ثابتة في "الآن الدائم" لا تتغير.

وإلى هذه الملاحظات التي أمست طويلة، لا نضيف سوى كلمة لبيان علاقتها مع مسألة أشرنا إليها أخيراً[3]. وهي أن ما كنا بصدد الكلام عليه في آخر نقطة يسمح من تلمّح كون اكتمال الدورة، كما رأيناه، ينبغي أن يكون على نوع من الصلة، في النطاق التاريخي، مع اجتماع الشكلين التراثيين المناسبين لبدايتها ونهايتها، واللذين لهما بالتتالي اللغتين المقدستين السنسكريتية والعربية، أي الملة الهندوسية بصفتها ممثلة للإرث الأقرب المباشر

---

(1) يمكن أن نتذكر هنا رمزية «الشمس الروحانية» و«الجنين الذهبي» (هيرانياغاربها) في التراث الهندوسي؛ وزيادة على هذا، ووفق بعض التناسبات، فالنون هو حرف فلك الشمس.

(2) ينظر "مليك العالم"، الباب 11.

(3) ف. شوان، القربان، في د.ت.، افريل 1938، ص. 137، الملاحظة 2.

للملة الأصلية الأولى، والملة الإسلامية بصفتها "خاتمة النبوات" وبالتالي فهي تمثل الشكل النهائي والغاية القصوى للدين القيم في الدورة الراهنة[*].

(مقال نشر في: د.ت.، سبتمبر 1938، وهو الباب 23 من كتاب "رموز العلم المقدس").

---

[*] من بين الرموز الحرفية الدالة على تناسب بداية الإنسانية وخاتمة الرسالات أن حروف اسم "آدم" والحرف الأساسي لاسم "حوا" أي الحاء من الحياة، يجمعهم اسم "أحمد" ﷺ. ثم إن عدد جملة (آدم وحوا) عددها 66 الذي هو عدد الاسم الأعظم (الله) وضعفه أي 132 هو عدد (محمد) باعتبار تضعيف الميم الثانية، أو عدد (إسلام) أو عدد (قلب) – المعرب –

تعقيبـــات المعرب على الباب الخامس عشر

1- للنون المرتبة الوسطى الرابعة عشرة في جميع تراتيب الحروف العربية، سواء اللفظية حسب مخارج الحروف (ء هـ ح...) وآخرها الواو الذي هو قلب النون، أو الرقمية حسب أشكالها (أ ب ت ث...)، أو حسب أعدادها (أبجد هوز حطي كلمن...)، وكذلك هو الحرف الرابع عشر الأخير من فواتح السور النورانية التي أولها (ألم) من سورة البقرة. وقيل أيضاً أن منتصف حروف القرآن هو النون من كلمة (نكرا) في الآية 87 من سورة الكهف (18). ومجموع العددين 4 + 1 =5 هو عدد النون بحساب الجمل الصغير، وهو أيضاً عدد الهاء، وهما يشتركان أيضاً في الشكل الدائري. فالنون للإنية والهاء للهوية، وفي حضرة الآحاد الذاتية يتساوى عدد النون مع عدد الهاء في الخمسة لأن الإنية الظاهرة هي عين الهوية الباطنة، فهو تعالى الظاهر الباطن. ولخمسة النون علاقة عميقة بالحفظ الذي تكلم عليه الشيخ عبد الواحد في هذا المقال والذي هو أهم "وصف لـ "فيشنو" وللسمك "المنقذ". ومعنى الحفظ في الخمسة يتمثل في أن ضربها في نفسها يرجعها إلى ذاتها: 5 × 5 = 25 فظهرت الخمسة مع العشرين، ثم25 × 25 = 625 فظهرت الخمسة والخمسة والعشرون مع الستماية، ثم 625 ×625 = 390625..الخ إلى مالا نهاية. وهذه الخاصية لا توجد في عدد آخر، ولهذا يقال عن الخمسة أنها تحفظ نفسها وغيرها: "ولا يؤوده حفظهما" لأن هوية الإنية جامعة للكل: "هو الأول والآخر والظاهر والباطن"؛ وأما الستة عدد الواو قلب النون فلا تحفظ إلا نفسها لأن تربيعاتها المتتابعة لا تظهر في آحادها إلا الستة: 6 ×6 = 36 و 36× 36 = 1296، إلى ما لا نهاية. والاسم الإلهي (حافظ) أو (حفيظ) عدده بالحساب المغربي الصغير هو: (حافظ = 8 + 1 + 8 + 8 = 25 = 5 2 / حفيظ = 8 + 8 + 1 + 8 =5 2)، كما أن عدد كلمة (حفظ) بالحساب المشرقي الصغير تعطي نفس النتيجة (حفظ = 8 + 8 + 9 = 5 2)... والشكل الدائري للنون هو أحفظ الأشكال وأكملها وهو نفس شكل الهاء أو الخمسة في الترقيم الهندي. ولاقتران

الخمسة بالحفظ كانت الأركان الطبيعية خمسة، وأركان الإسلام خمسة، والصلوات اليومية الحافظة للدين خمسة ولها أجر خمسين صلاة، والمسلم مع زوجاته الأربعة خمسة، وقيل أن القرآن المجيد في اللوح المحفوظ أنزل منجما مخمس الآيات، ولهذا يرشد طالب القرآن إلى حفظه خمسا خمسا، أو مضاعفاتها. وكذلك عدد المقولات عند الحكماء، الحافظة لكليات الحقائق الوجودية بأسرها عشرة أي ضعف الخمسة أي عدد النونين العلوية والسفلية (ينظر هذا المعنى وعلاقته باللوح المحفوظ في الفصل 12 من الباب 198 من الفتوحات للشيخ الأكبر). وعدد الآيات الحافظة من الدجال وهي في بداية سورة الكهف، وفي رواية أخرى في نهايتها، هو أيضاً عشرة حسبما ورد في الحديث الصحيح؛ وعدد آيات سورة الفلق وهي سورة الحفظ خمسة. من ناحية أخرى شكل النون هو شكل اليد في حالة الدعاء، وعدد (يد = 10 + 4 = 14) هو عدد مرتبة النون الممثلة للقبضة الإلهية والكونية والإنسانية بأصولها الخمسة على عدد الأصابع، وفصولها الأربعة عشر، وقد تكلم الشيخ الأكبر على هذه القبضة في جوابه على أسئلة الترمذي 120/ 121/ 122/ ، وذكر أن كل الحروف داخلة في القبضة ما عدا حرف الجيم. والملاحظ أن العدد التفصيلي للجيم هو (جيم = 3 + 10 + 40 = 53)، أي يساوي عدده الخاص 3 مع عدد نون القبضة، فخرج بعدده المضبوط عن قبضة نون الخمسين، و53 هو نصف عدد النون التفصيلي (نون = 50 + 6 + 50 = 106)، وهو عدد اسم (أحمد)، كما أن العد 106 هو عدد كلمة (يد محمد) وعدد الكلمة الفاتحة الجامعة لكل دعاء أي (اللهم).

2- يلاحظ أن حرف (ن) هو مفتاح اسم (نوح)، ونوح هو الفاتح للدورة الإنسانية بعد الطوفان ؛ وهو في بطن اسم (يونس ذو النون) رسول مدينة نينوى، وهو الذي لبث في بطن حوت النون، "ولولا أنه كان من المسبحين للبث في بطنه إلى يوم يبعثون"؛ وهو في آخر أسمي (لقمان وسليمان) وهما معاصران للخليفة الرسول داود عليهم السلام، وزمانهما مقارن لنهاية الحقبة الإسرائيلية التي ابتدأت بموسى عليه السلام واختتمت ببناء هيكل سليمان؛ والنون أيضاً ظاهرة في آخر اسم (ذو القرنين) الذي انتهت به

دورة خروج ياجوج وماجوج إلى سطح الأرض، وكان هو والخضر في قرن إبراهيم عليه السلام، حسبما ذكره الحكيم الترمذي في كتابه "خاتم الأولياء"، أي أنه كان خاتما لدورة سابقة وفاتحا للدورة الإبراهيمية المستمرة إلى قيام الساعة. وفي كل هذه الأمثلة تظهر النون في أسماء من اقترنوا بالتحول من طور سابق إلى طور جديد، وهذا ما بينه الشيخ عبد الواحد في هذا المقال.

3- أول ما ورد ذكر الحوت في القرآن الكريم في سورة الأعراف (7) بصيغة الجمع في قصة أصحاب السبت في الآية (163) وكانت هذه الحيتان مظاهر لعنة ونحس وفتنة فهي تمثل هنا ما سماه الشيخ عبد الواحد بـ"بنات الحوت" كمظهر شري للحوت. ثم ورد الحوت في سورة الكهف (18) حيث يظهر النون من رموز كهف الإيواء والستر والخلوة الروحانية والنجاة والولادة الثانية كما في قصة لقاء موسى مع الخضر الشارب من ماء الحياة والمخصوص بالعلم اللدني أي المتحقق بسر كبد النون؛ وقد ورد في الحديث أن أول ما يذوقه أهل الجنة من الطعام كبد النون إشارة إلى الحياة الخالدة التي نالها الخضر وأمثاله من أهل مقام القربة؛ فالحوت في هذه القصة كان ميتا ثم حيي ليدل موسى على مكان اللقاء مع الخضر، فهو رمز للولادة الروحانية والعلم اللدني. وما بين سورتي الأعراف والكهف عشر سور على عدد النونين بالحساب الصغير. وأخيرا ورد الحوت في سورة القلم (68) التي بينها وبين سورة الكهف خمسون سورة على عدد حرف النون، وفي الآية (50) منها قوله تعالى عن يونس صاحب الحوت ذو النون: ﴿فَٱجۡتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَجَعَلَهُۥ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾، أي أن الحوت هنا رمز للإنقاذ وللنجاة وللخلوة وللسفينة وللولادة الجديدة إلى آخر ما فصله الشيخ عبد الواحد. هذا وقد خصّ يونس بالسورة العاشرة في ترتيب القرآن وتسمى سورة البشرى بقدم الصدق الوارد في آيتها الثانية، وأما آيتها الأولى فهي ﴿الٓرۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡحَكِيمِ﴾ وعدد الاسم (الحكيم) هو 109 وهو عدد آيات هذه السورة، كما

هو عدد كلمة (العدد)، وله خصوصية تميزه عن غيره حيث أن مجموع كل الأعداد من واحد إلى 109 هو 5995 الذي هو مجموع أعداد كل الحروف الثمانية والعشرين.

4- العلاقة الرمزية بين النون وبرج الجدي ما هي إلا حالة خاصة لعلاقة النون بين كل تحول من طور إلى طور؛ ففي المجال الفلكي، عندما تُرتب حروف (أبجد هوز...) بدءا من أول منازل الحمل وفق المنازل الفلكية كما هو معلوم في علم الحروف، نجد النون في منزلة السماك الذي بنهايتها تبتدأ أول منزلة تابعة لبرج الميزان، فجاءت النون بالضبط في منتهى بروج الصيف مباشرة قبل الاعتدال الخريفي في أول درجة الميزان، واسم منزلتها (السماك) له علاقة مباشرة باسم (سمك = 300 + 40 + 20 = 360) الذي عدده بالحساب المغربي 360 دال على كمال الدورة، لأن بداية الزمان، كما بينه الشيخ الأكبر في الباب 12 من الفتوحات، انطلقت عند مطلع الميزان. وكذلك إذا وزعت فواتح السور النورانية التسعة والعشرون على المنازل الفلكية فسنجد نون سورة القلم وهي الفاتحة الأخيرة، بين منزلتي الرشا في آخر برج الحوت المناسب لاسمها وأول منازل الحمل بقرنه المماثل لشكل النون، وعنده يقع الاعتدال الربيعي. ثم إن كتابة النونين السفلية والعلوية مع الواو الذي في قلبهما على هذا الشكل تعطي رمز برج السرطان الذي يقع عنده الانقلاب الصيفي؛ وللنون كرمز للحوت علاقة وثيقة بهذا البرج من حيث المظهر السفلي السالب لبنات الحوت، لأن السرطان يرمز للمياه السفلية التي تسكنها عناصر الفتنة التي قد تجر إلى أسفل سافلين، بعكس نون برج الجدي حيث يفتح الطريق الصاعد للفلك إلى أعلى عليين ؛ وبينهما نون الحمل ترمز للاعتدال الظاهر المحسوس بينما نون الميزان ترمز للاعتدال الباطن الغيبي. وبنات الحوت السرطانية التي تشرب مياه البحر في آخر الزمان رمز لمظاهر النفس الأمارة بالسوء التي بطغيانها في القلب تغيض مياه حياته المعنوية، وهي تطابق جحافل ياجوج وماجوج التي ستتدفق من سد ذي القرنين وتشرب مياه البحيرات ويعيثون في الأرض فساداً قبل أن يدعو عليهم روح الله عيسى فيموتوا.

5- سفينة نوح كانت تمثل رحم الإنسانية خلال الطوفان؛ وعدد كلمة (وليد = 50) هو عدد النون، ومن الرموز المعروفة للنون رحم الأنثى الحافظة للجنين، بل هي رمز لحضرة التلقي والانفعال عموماً؛ يقول الشيخ الأكبر في قصيدة له حول الحروف الرقمية: والنون تجري مع الأفلاك صورته * لنيل صورة أنثى تشتهي الذكرا، ولهذا كان من دلالات النون أيضاً النفس الكلية أي اللوح المحفوظ المنفعل عن القلم الأعلى والمتلقي منه ما يسطره فيه؛ وقد روى عن النبي ﷺ "ن والقلم وما يسطرون: لوح من نور يجري بما هو كائن إلى يوم القيامة"، وروي عن جعفر الصادق: "النون نور القدم الذي خلق الله منه كل الموجودات وأتاه محمدا ﷺ حتى قال له: ﴿ نٓ وَٱلۡقَلَمِ وَمَا يَسۡطُرُونَ ۝١ مَآ أَنتَ بِنِعۡمَةِ رَبِّكَ بِمَجۡنُونٖ ۝٢ وَإِنَّ لَكَ لَأَجۡرًا غَيۡرَ مَمۡنُونٖ ۝٣ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٖ﴾ يعني هذا النور الموهوب لك في القدم". وهذا المعنى قريب من قول الشيخ عبد العزيز الدباغ في "الإبريز": "ن تعني بالسريانية الخير الكامل أو النور الساطع، أوهي بمثابة من يقول: ﴿رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾. وقد رشح المعنى الأنثوي للنون في النحو العربي فقرنت النون بجمع النسوة، فجاء مثلا في الآية 31 من سورة النور: ﴿وَيَحۡفَظۡنَ فُرُوجَهُنَّ﴾، والمرأة عموماً رمز للنفس كما أن الرجل السوي رمز للروح، وإنما قرنت النون بالجمع المؤنث لأن من أهم رموز النون عند الصوفية علم الإجمال الذي يرمز إليه أيضاً بالدواة، ولهذا قيل أن النون هي الدواة التي يستمد منها القلم الأعلى ما يسطره في اللوح المحفوظ، ولهذا سمي الشيخ الأكبر النون برئيس الديوان الإلهي (الباب 60 من الفتوحات). ولعلاقة هذا كله بالأدوار الزمنية والفلكية كان عدد الآية (نون والقلم وما) = 106 + 207 +47 = 360 عدد الدرجات الفلكية. وفي الباب الثاني من الفتوحات بيّن الشيخ أن الحرف المناسب للحق سبحانه في حضرة التكليف هو النون، وأن حروف كلمة (ازل) منطوية في شكله: فالألف وقائمة اللام في قطره، وتعريقة اللام في دائرته، والزاي في نصف دائرته مع نقطتها، وانطواء

الأزل في النون يجعل من النون رمزاً لما سماه الشيخ عبد الواحد بقدح شراب ماء الحياة الخالدة أو رمزا للقلب الحامل للسكينة الالهية.

6- بترتيب الحروف اللفظية حسب مخارجها وتناسبها مع المنازل الفلكية الثمانية والعشرين ومراتب الوجود كما فصلها الشيخ الأكبر في الباب 198 من الفتوحات، نجد النون في المرتبة القطبية القلبية المركزية الوسطى أي فلك الشمس الإدريسي المستمد من اسمه تعالى (النور). فسلطان نور النون في حضرة القطب المشار إليه بحرف "قاف" – وهو الحرف الذي يتلو النون في ترتيب فواتح السور صعودا، وبين سورتيهما 18 سورة على عدد الاسم "حي" – ومجموع عددي النونين العلوية والسفلية هو 100 عدد القاف أي عدد الأسماء الحسنى المتصرفة في دائرة الوجود، أو عدد درجات الجنان، أي عدد دركات النيران، وبالتالي فالدائرة النونية تشير إلى الدائرة الوجودية كلها، دائرة الخلق، ودائرة حضرة الحق خصوصاً من حيث الأسماء المفتتحة بالنون أي "نور نافع ناصر نصير" وهذه كلها من نعوت المظهر الإلهي الحافظ والمشرع ؛ وعلاقته بالتشريع تتمثل في الواو بين النون العلوية الممدة والنون السفلية المستمدة، فالواو هنا يشير إلى روح القدس المرفوع جبريل عليه السلام صاحب مقام سدرة المنتهى النازل بالوحي على قلوب الأنبياء. وعندما ينزل القمر في منزلة النون الفلكية الوسطى أي منزلة السماك يكون بدراً كاملاً على شكل الدائرة الكلية للنونين، فالنون هي عين البدر الكامل برموزه الكثيرة التي من جملتها الإنسان الكامل الجامع للنور الإلهي التام، ولهذا يّشبه القلب المحمدي بالقمر كما قال البوصيري في بردته:

أقسمت بالقمر المنشق إن له   من قلبه قسمة مبرورة القسم

7- المدة الفاصلة بين طورين تّقدّر رمزياً بعدد تمام النشأة أو عدد منتهى الرجوع للمبدأ أي 40 عدد حرف الميم السابق مباشرة للنون، ودائرة الميم مشاكلة لدائرة النونين. وللميم رموز عديدة منها كما قال الشيخ عبد الواحد الموت، كما ترمز النون للبعث بعد الموت، وإلى هذه العلاقة يشير الشيخ الأكبر في الباب الثاني من الفتوحات فيقول

"في نفس النون الرقمية التي هي شطر الفلك من العجائب مالا يقدر على سماعها إلا من شد عليه مئزر التسليم وتحقق بروح الموت". وحيث أن النون ترمز أيضاً للصَدَفَة الحافظة للكلمة الإلهية الخالدة، كلمة التكوين، فإننا نجد الشيخ عبد الكريم الجبلي عند تفصيله لرموز اسمه تعالى (رحمان) في كتابه "الإنسان الكامل" يقول ما خلاصته: "اعلم أن النون عبارة عن انتقاش صورة المخلوقات بأحوالها كما هي عليه جملة واحدة، وذلك الانتقاش هو عبارة عن كلمة الله تعالى لها: كُن، فهي تكون على حسب ما جرى به القلم في اللوح الذي هو مظهر لكلمة الحضرة، فلهذا كانت النون مظهر كلام الله تعالى، ونقطتها إشارة إلى ذاته تعالى، ودائرتها تشير إلى المخلوقات".

8- ملاحظة أخيرة: كتب الباحث المغربي عبد الإله بنعرفه رواية جمع فيها جملة كبيرة من رموز النون في سياق عرفاني ممتاز عنوانها "بحر نون" وهي مطبوعة بالمغرب سنة 1428هـ.

الباب السادس عشر

علم الكف في التراث الصوفي الإسلامي

في مناسبات كثيرة كانت لنا الفرصة للتنبيه على كم أمسى مفهوم "العلوم التراثية" في العصور الحديثة غريبا على الغربيين، وكم هو صعب عليهم فهم طبيعتها الحقيقية.

ومنذ عهد قريب ظهرت دراسة تمثل انعدام هذا الفهم مرة أخرى، وهي مكرسة لمحي الدين بن العربي، وكاتبها يستغرب أن يجد عنده، بجانب المذهب الروحي المحض، اعتبارات عديدة حول علم الفلك والنجوم، وعلم الحروف والأعداد، والجغرافيا الرمزية، وحول أشياء أخرى كثيرة من نفس الطراز، فبدت له أن لا صلة لها بذلك المذهب. وفي بحثه هذا يوجد خطأ مزدوج، لأن القسم الروحي بحصر المعنى من تعاليم محي الدين عُرضت هي نفسها وكأنها تندرج ضمن "الميستيسيزم" ((ينظر حول هذه النزعة المسيحية الباب الثالث من هذا الكتاب))، بينما هي في جوهرها ميتافيزيقية وتربية روحية عرفانية، ولو كان لموضوعها علاقة بهذه النزعة لما أمكن أصلا أن يكون لها أدنى صلة مع أي صنف من العلوم. بل بالعكس، حيث أن المقصود هو المعرفة الميتافيزيقية، فإن هذه العلوم التراثية، التي يجهل الكاتب المذكور قيمتها تماما تبعا للموقف المسبق المعتاد عند المحدثين، تتفرع منها تلقائيا كتطبيقات، كما تتفرع من المبدإ استتباعاته؛ وبالتالي، فبعيد عن أن تمثل عناصر طارئة وغير متجانسة، هي بالعكس تشكل قسما مكملا لعلم التصوف، أي لمجموع المعارف الروحية والوجودية.

وقد أمسى غالب هذه العلوم التراثية مفقودا تماما عند الغربيين في عصرنا، ولا يعرفون من البقية الأخرى سوى شذرات تشويهها يزيد أو ينقص، وغالبا ما ابتعدت عن أصلها إلى حد أخذها طابع وصْفات شعوذة، أو مجرد "وسيلة عرافة" خالية طبعا من أدنى قيمة عرفانية. ولكي يُفهم كم هذه الكيفية في النظر هي بعيدة عن الحقيقة، نعطي هنا مثالا

يتعلق ببعض المعطيات حول ما يسمى في التراث الإسلامي بعلم الكف الذي لا يشكل سوى فرعا من جملة معارف يطلق عليها اسم "علم الفراسة".

وعلم الكف، مهما بدا غريبا لمن ليس لهم أدنى فكرة عن هذه الأمور، مرتبط مباشرة في شكله الإسلامي، بعلم الأسماء الإلهية الحسنى؛ فشكل الخطوط الرئيسية يسطر في اليد اليسرى رقم (81) وفي اليد اليمنى الرقم (18)، ومجموعهما (99) أي عدد الأسماء الصفاتية ((المحصاة الوارد ذكرها في الحديث النبوي الشريف)). وأما اسم "الله"، فتشكله الأصابع بالكيفية التالية: الخنصر يتناسب مع الألف ، والبنصر مع اللام الأولى، والوسطى والسبابة مع اللام المشدد ((أو بالأحرى اللام مع المد بينه وبين الهاء))، والإبهام مع الهاء (التي في رسمها المحكم ينبغي أن تكتب "مفتوحة")، ((وفي تشكيلة مماثلة أخرى للوسطى اللام الثانية، وبوصل طرفي السبابة والإبهام يظهر شكل الهاء "المغلقة"؛ ثم إن عدد مفاصل اليدين هو 28 على عدد الحروف العربية المشكلة لأسماء حملة العرش الثمانية كما سبق بيانه في الباب حولها، وهي تتناسب أيضا مع المنازل القمرية الفلكية، ومع مراتب الوجود والأسماء الحسنى المتوجهة على إيجادها حسبما فصله الشيخ محي الدين في الباب 198 من كتابه "الفتوحات المكية")). وهذا هو السبب الرئيسي لاستعمال اليد كرمز شائع في البلدان الإسلامية (والسبب الثانوي يرجع إلى العدد خمسة ((الذي هو العدد الحافظ لنفسه ولغيره، كالحرف المناسب له وهو الهاء أي هو هاء الهوية، وهو أيضا عدد آيات سورة الفلق التي هي سورة الحفظ)) ومنه أعطي لليد اسم "خمس"). ومن هنا يمكن فهم دلالة هذه الكلمة من سفر سيدنا أيوب ﷺ (كتاب أيوب، XVIIXX، 7): "لقد جعل خاتما في يد كل إنسان لكي يتمكن الجميع من معرفة إبداعه"؛ ونضيف بأن هذا لا يخلو من علاقة مع الدور الأساسي لليد في شعائر التبرك والتقديس ((و المصافحة والتلقين والمبايعة)).

من ناحية أخرى، من المعروف عموما تناسب مختلف أجزاء اليد مع الكواكب، كما لا يزال محتفظا به علم الكف الغربي، لكن بكيفية لا تكاد يرى فيها سوى نوع من الأسامي الاصطلاحية؛ والحقيقة أن هذا التناسب يقيم علاقة فعلية بين علم الكف وعلم النجوم. وزيادة على هذا ، فإن لكل من السموات السبعة قطبا من الأنبياء الرئيسيين؛ والخواص

والعلوم التي ترجع بكيفية أخص لكل واحد منهم لها علاقة مع تأثير الكوكب المناسب له.
وقائمة الأقطاب السماويين السبعة هي التالية:

- سماء القمر: سيدنا آدم عليه السلام.
- سماء عطارد: سيدنا عيسى عليه السلام.
- سماء الزهرة: سيدنا يوسف عليه السلام.
- سماء الشمس: سيدنا إدريس عليه السلام.
- سماء المريخ: سيدنا داود عليه السلام.
- سماء البرجيس: سيدنا موسى عليه السلام.
- سماء كيوان: سينا إبراهيم عليه السلام.

ولسيدنا آدم عليه السلام ترجع فلاحة الأرض (ينظر سفر التكوين، II ، 15: "وأخذ الله الإنسان ووضعه في جنة عدن ليفلحها ويحرسها")؛ ولسيدنا عيسى عليه السلام المعارف من الطراز الروحاني الخالص؛ ولسيدنا يوسف عليه السلام الحسن والفنون؛ ولسيدنا إدريس عليه السلام العلوم "البرزخية" (أو "الوسطى") أي علوم الكون وعلوم النفس؛ ولسيدنا داود عليه السلام علوم الحكم ((أي الخلافة والسياسة))؛ ولسيدنا موسى، وللملازم المشارك له أخوه سيدنا هارون – عليهما السلام – أمور الدين في المظهر المزدوج الجامع للتشريع وللشعائر؛ ولسيدنا إبراهيم عليه السلام عقيدة الإيمان (وتناسبه مع السماء السابعة ينبغي مقارنته مع ما ذكرناه حول "دانتيه" من حيث موقعه في أعلى الدرجات السبعة من سلم الولاية).

وزيادة على هذا، حول هؤلاء الأنبياء الرئيسيين يتوزع بقية الأنبياء المعروفين (أي المذكورة أسمائهم في القرآن، وعددهم 25) وغير المعروفين (أي كل الآخرين، إذ أن عدد الأنبياء هو 124000 حسبما ورد في الحديث النبوي).

والأسماء الحسنى الـ99 المعبرة عن الصفات الإلهية، هي كذلك موزعة وفق هذا التسبيع؛ منها 15 لسماء الشمس، بحكم موقعها المركزي، و14 لكل من السموات الستة الأخرى ($15+6\times14=99$).

وفحص العلامات الموجودة على جزء اليد المناسب لكوكبه، يعطي النسبة (س/ 14 أو س/ 15) التي يملكها الشخص من الصفات التابعة له؛ ونفس هذه النسبة تتناسب مع نفس العدد (س) من الأسماء الإلهية الراجعة لسماء الكوكب المعتبر؛ ثم بعد ذلك يتم تعيين هذه الأسماء بواسطة حساب طويل جدا ومعقد جدا.

ونضيف بأن في منطقة المعصم، خارج كف اليد بحصر المعنى، يقع التناسب مع الفلكين العلويين، أي فلك الكواكب الثابتة وفلك البروج الأطلس، وبهما مع سماوات الكواكب السبعة، يكمل العدد 9.

ثم إن للبروج الاثنى عشر مساقط في مختلف أجزاء اليد، من حيث علاقتها على التتالي مع بيوت الكواكب (للشمس برج واحد وكذلك للقمر، ولكل واحد من الكواكب الخمسة الأخرى برجان)، ولصلتها أيضا بالأشكال الستة عشر المعروفة في "علم الرمل"؛ وذلك لأن جميع العلوم التراثية مترابطة مع بعضها البعض بوشائج وثيقة.

وفحص اليد اليسرى يدل على "طبيعة" الشخص، أي جملة ميوله واستعداداته أو كفاءاته المشكلة إذا صح القول لطبائعه الفطرية، أي لما هو عليه مجبول. وفحص اليد اليمنى يكشف عن الطبائع المكتسبة؛ وهي في تغير مستمر، ولهذا إذا كانت مراقبتها متواصلة، ينبغي تجديد الفحص كل أربعة أشهر؛ وهي بالفعل مدة دورة تامة، من حيث عودتها إلى برج مناسب لنفس عنصر نقطة الانطلاق؛ ومن المعروف أن هذا التناسب مع العناصر يجري وفق الترتيب التالي ((التابع لترتيبها حسب طبائع البروج بدءا من الحمل الذي له طبع النار الحار اليابس وانتهاء بالحوت المائي الذي له طبع الماء البارد الرطب)): نار، تراب، هواء، ماء؛ فمن الخطأ إذن ما ذهب إليه البعض، في ظنهم أن الدورة المذكورة يجب أن تكون من ثلاثة أشهر فقط، وذلك لأن هذه المدة تناسب فصلا واحدا فقط أي جزءا من الدورة السنوية، وليس هو في نفسه دورة تامة.

هذه المعطيات، مهما كان اختصارها، تبين كيف يرتبط علم تراثي سوي بمبادئ من طراز عقيدي، وعليها يستند استنادا كليا؛ وفي نفس الوقت تمكّن هذه المعطيات من فهم ما قلناه سابقا في كثير من الأحيان، وهو أن مثل هذا العلم مرتبط بكل دقة مع شكل تراثي

معيّن، بحيث يمسي مستحيل الاستعمال خارج الحضارة المخصوصة به. فهنا مثلا، الاعتبارات الراجعة للأسماء الإلهية وللأنبياء، وهي التي تعتمد عليها بالتحديد بقية النتائج بأسرها، لا يمكن تطبيقها خارج العالم الإسلامي؛ وكمثال آخر، الحساب المتعلق ببعض الأسماء، والمستعمل إما منفردا، أو كعنصر لوضع طالع فلكي في بعض الكيفيات التنجيمية، لا يصح إلا بالنسبة للأسماء العربية، حيث لكل حرف عدده الخاص، وفي هذا الميدان من التطبيقات العرضية ، توجد دائما مسألة تكييف، تجعل من المستحيل نقل هذه العلوم كما هي عليه، من شكل تراثي إلى آخر؛ وهنا أيضا، بلا شك، يكمن أحد أهم أسباب صعوبة فهمها، كما هو حال الغربيين المحدثين، الذين ليس لديهم ما يكافئها في حضارتهم الخاصة بهم (*).

– مصر، 18 ذو القعدة 1350هـ.(مولد سيدي علي البيومي).

(*) المعطيات التي استعملت كأساس لهذه الملاحظات، أخذت من مخطوطات غير منشورة للشيخ سيدي علي نور الدين البيومي، مؤسس الطريقة الحاملة لاسمه (البيومية)؛ وهي لا تزال إلى الآن في حيازة خلفه المباشرين. (مقال نشر في: ب. إ.، ماي 1932، ص. 289 – 295)

الباب السابع عشر

اعرف نفسك بنفسك

جرت العادة بالاستشهاد بهذه الجملة "اعرف نفسك"، لكن كثيرا ما يخفى معناها الصحيح. وبصدد هذا الالتباس الذي يكتنف موضوع هذه الكلمات ، يمكن طرح سؤالين: الأول يتعلق بأصل هذه العبارة، والثاني يتعلق بدلالتها الحقيقية والغرض الذي ترمي إليه. وقد يُخيَّل لبعض القراء، أن هذين السؤالين مختلفان تماما، ولا صلة بينهما بتاتا. لكن عند التروي والفحص الدقيق ، يتضح بجلاء أن رابطة وثيقة تجمع بينهما.

إذا سألنا دارسي الفلسفة اليونانية، عن الشخص الأول الذي نطق بهذه الكلمة الحكيمة، لـَما تردد أغلبهم في الإجابة بأن القائل سقراط، بينما سيزعم آخرون بأنها تعود لأفلاطون، وآخرون إلى فيثاغورس. ومن هذه الآراء المتناقضة، والأقوال المتباينة، يحق لنا أن نستنتج بأن أيّ واحد من هؤلاء الفلاسفة لم يكن هو قائلها الأول، ولا ينبغي البحث عندهم عن مصدرها.

ويبدو لنا أنه من الجائز التعبير عن هذا الرأي، الذي تتبين صحته للقارئ عندما يعلم أن اثنين من هؤلاء الفلاسفة، هما فيثاغورس وسقراط، لم يخلفا شيئا مكتوبا.

وأما أفلاطون ، فإن أحدا، مهما بلغت كفاءته الفلسفية، لا يستطيع أن يميز بالتحديد، ما قاله أفلاطون نفسه، عن ما قاله أستاذه سقراط. والقسم الأكبر من مذهب هذا الأخير لا نعرفه إلا بواسطة أفلاطون؛ ومن ناحية أخرى، نعلم أن أفلاطون اقتبس بعض المعارف التي بثها في محاوراته من تعاليم فيثاغورس؛ ومن هنا نرى أن من الصعب جدا، تحديد ما يعود بدقة إلى كل واحد من هؤلاء الفلاسفة. فما ينسب لأفلاطون غالبا ما ينسب أيضا لسقراط، وبعض النظريات المروية عنهما أقدم منهما معا، ومصدرها مدرسة فيثاغورس أو من فيثاغورس نفسه.

والحق، أن الأصل الأول للعبارة المذكورة، يصعد لتاريخ أقدم بكثير من هؤلاء الفلاسفة الثلاثة. بل فوق هذا، هي أقدم حتى من تاريخ الفلسفة نفسها، وهي أسمى مجالا من ميدان الفلسفة ذاته.

وقد قيل أن هذه الكلمات كانت منقوشة فوق باب معبد "أبولون" في مدينة "دلفي" اليونانية ((التي كانت مركز ديانة اليونان القديمة))، وتبناها بعد ذلك سقراط، كما تبناها فلاسفة آخرون، كأحد مبادئ تعاليمهم، رغم إمكانية وجود اختلاف بين هذه التعاليم المتنوعة، وتباين مقاصد أصحابها. والراجح أن فيثاغورس أيضا قد استعمل هذه العبارة قبل سقراط بزمن طويل ((توفي سقراط سنة 399 قبل الميلاد، بينما عاش فيثاغورس في القرن السادس قبل الميلاد)). والذي يُفهم من هذا، هو أن أولئك الفلاسفة أرادوا أن يبينوا أن تعليمهم لا يُنسب إليهم شخصيا بالتخصيص، وإنما هو صادر من أصل أقدم، ومنزلة أرفع تلتقي مع منبع الإلهام الأصلي الفطري نفسه، ومع الوحي الإلهي.

وفي هذا نرى أن أولئك الفلاسفة جِد مختلفين عن الفلاسفة المحدثين، الذين يبذلون كل مجهوداتهم ليقولوا شيئا جديدا بغرض عرضه كتعبير عن فكرهم الخاص، زاعمين أنهم هم وحدهم المبدعون لآرائهم، وكأنّ الحقيقة يمكن أن تكون ملكا محتكرا لشخص معين.

وسنرى الآن لماذا أراد الفلاسفة القدامى ربط تعاليمهم بهذه العبارة، أو بعبارات أخرى تماثلها، ولماذا يمكن القول بأن هذه الحكمة هي من طراز أعلى من كل فلسفة.

وللإجابة عن القسم الثاني من هذا السؤال، نقول بأن الجواب مكنون في المعنى الأصلي والاشتقاقي لكلمة "فلسفة" التي قيل أن أول من استعملها فيثاغورس. فكلمة فلسفة تعني بالتحديد: محبة "سوفيا" أي "الحكمة"، أي الرغبة في الحصول عليها أو التهيؤ اللازم لنيلها.

وهذه الكلمة استُعملت دائما لتدل على كل تحضير للفوز بهذه الحكمة، وبالأخص الدراسات التي كانت تساعد "محب الحكمة"، أو الذي يشعر نحوها بانجذاب، لكي يصبح بالفعل "حكيما".

وبما أن الوسيلة لا تؤخذ على أنها غاية، فحب الحكمة لا يمكن أن يشكل الحكمة بعينها. وحيث أن الحكمة هي بذاتها مطابقة للمعرفة الباطنية الحقيقية، فإنه يمكن القول بأن

المعرفة الفلسفية ليست سوى معرفة سطحية وخارجية. وبالتالي ليس لها قيمة في نفسها، أو من نفسها. وهي لا تشكل سوى درجة أولى في طريق المعرفة الأولى الحقة التي هي الحكمة.

والدارسون للفلاسفة القدامى يعرفون جيدا أنه كان لهم نوعان من التعليم: أحدهما ظاهري والآخر باطني؛ وكل ما يُكتب كان ينتمي إلى النوع الظاهري فقط؛ وأما الباطني، فيستحيل علينا معرفة طبيعته بدقة، وذلك لقصْره على عديد قليل من الطلاب، هذا من جانب، ومن جانب آخر لأنه كان ذا طابع سري مكتوم. ولم يكن هناك سبب لوجود هذين الجانبين لو لم يكن في هذا الطراز من التعليم أمر أسمى من مجرد الفلسفة.

ويمكن على أي حال أن نعتقد أن هذا التعليم الباطني كان على صلة وثيقة ومباشرة مع الحكمة، ولم يكن يستدعي العقل والمنطق فحسب، كما هو الحال في الفلسفة التي تعتمد عليهما، وبهما سميت المعرفة العقلية. ومن المسلّم به عند فلاسفة العصر القديم أن المعرفة العقلية، أي الفلسفة، ليست هي أعلى درجات المعرفة ، وليست هي الحكمة.

لكن، هل بالإمكان تعليم الحكمة كما تُعلم المعرفة الظاهرية بالتلقين وبالكتب؟ هذا مستحيل حقا، وسنرى سبب ذلك. والذي يمكننا أن نقرره سبقا، هو أن التحضير الفلسفي لم يكن كافيا، ولو كمجرد تحضير، لأنه لا يتعلق إلا بملكة محدودة، هي العقل، بينما الحكمة تشمل حقيقة الكائن بكامله.

وإذن فهناك تحضير للحكمة أسمى من الفلسفة، وهو لا يلجأ إلى العقل، وإنما إلى النفس وإلى الروح، وهو ما يمكن تسميته بالتحضير الباطني؛ ويبدو أنه كان الطابع المميز لأعلى درجات مدرسة فيثاغورس. وقد امتد أثره من خلال مدرسة أفلاطون، إلى أن وصل إلى الأفلاطونية الحديثة بمدرسة الإسكندرية حيث برز من جديد بوضوح تام، كما ظهر جليا في نفس العهد عند أتباع الفيثاغورية الحديثة ((أي بين القرنين الثالث والسادس بعد الميلاد)).

وإن بقي استعمال بعض الكلمات في هذا التحضير الباطني، فهي لم تكن تُؤخذ إلا كرموز تساعد على تركيز التأمل الباطني. وبهذا التحضير ينتقل الإنسان إلى بعض المقامات التي تسمح له بتجاوز المعرفة العقلية التي وصل إليها سابقا؛ وبما أنّ هذا كله فوق مستوى

العقل فإنها كذلك فوق الفلسفة، إذ أنّ اسم الفلسفة يُستعمل دائما في الواقع للدلالة على أمر داخل ضمن ميدان العقل وحده.

والغريب أن المحدثين في عصرنا الذين يقرّون بهذا التعريف للفلسفة، يعتبرونها كأنها كاملة في نفسها، وينسون أن فوقها ما هو أرفع وأشرف.

والتعليم الباطني كان معروفا في بلدان الشرق، قبل انتشاره في اليونان حيث أطلق عليه "علوم الأسرار". والفلاسفة الأوائل، لاسيما فيثاغورس، ربطوا تعليمهم بهذه العلوم من حيث أنه تعبير جديد لمفاهيم قديمة. وكانت توجد أنواع كثيرة لهذه العلوم، ولها أصول مختلفة. وتلك التي ألهمت فيثاغورس وافلاطون كانت لها علاقة بطقوس معبد "أبولون". وقد تميزت "علوم الأسرار" دائما بطابع متحفظ وسري؛ والكلمة الدالة عليها، أي "ميستار" تعني من حيث اشتقاقها: "الصمت التام"، أي أن كل ما يتصل بها لا يمكن التعبير عنه بالكلمات، فلم يكن لها من طريقة في التعليم إلا الطريق الصامت. غير أن المحدثين، لجهلهم بكل وسيلة أخرى غير التي تستلزم استعمال الألفاظ، وهي التي يمكن تسميتها بمنهجية التعليم الظاهري، ظنوا خطأ، بسبب هذا، أنه لم يكن هناك أي تعليم البتة.

ويمكن أن نؤكد بأن هذا التعليم الصامت كان يوظف الأشكال والرموز ووسائل أخرى، تهدف إلى نقل الإنسان إلى أحوال ومقامات باطنية تسمح له بالوصول تدريجيا إلى المعرفة الحقيقية أو الحكمة. فكان هذا هو المقصد الجوهري والنهائي لجميع "علوم الأسرار" وأمثالها مما هو موجود في مناطق أخرى.

وأما عن شأن "علوم الأسرار" المرتبطة تخصيصا بطقوس "أبولون" أو بـ "أبولون" نفسه، فينبغي أن نتذكر بأن "أبولون" كان معروفا عندهم بأنه رب الشمس والنور ((أي أنه رمز لاسمه تعالى "النور"))؛ والمعنى الروحي للنور هو المنبع الذي تتفجر منه كل معرفة، وتشتق منه العلوم والفنون.

وقد قيل أن الشعائر المتعلقة بأبولون ، جاءت من الشمال، وهذا يعود إلى تراث روحي عتيق جدا، يوجد أيضا في الكتب المقدسة كـ"الفيدا" الهندوسية، والـ" أفستا " الفارسية ((أي أن الأصل الأول القديم للملل التي كانت منتشرة في الحضارات العتيقة في أوربا والهند

والشرق هو الملة الأولى التي كان مقرها الأصلي القطب الشمالي في جغرافية ذلك العهد العتيق)). وهذا الأصل الشمالي كان معروفا ومؤكدا خاصة بالنسبة لمدينة "دلفي" التي كانت تُعتبر مركزا روحيا عالميا؛ وفي معبدها كان يوجد حجر مقدس يسمى "أومفالوس" ويرمز إلى مركز العالم. ويُعتقد أن تاريخ فيثاغورس، بل واسم فيثاغورس نفسه، له صلة أصيلة مع شعائر "أبولون"؛ فقد كان يسمى "بيثوس". وقد قيل إن "بيثو" هو الاسم الأصلي لدلفي، والمرأة التي كانت تتلقى الإلهام الإلهي في معبدها كانت تسمى "بيتيا". فاسم فيثاغورس، يعني إذن "مرشد بيثيا"، وهو النعت الذي ينطبق على "أبولون" نفسه. ويُروى أيضا أن "بيثيا" هي التي أعلنت بأن سقراط كان أحكم الناس. وهذا يدل، حسبما يبدو، على أنه كان لسقراط صلة مع المركز الروحي لدلفي، مثله مثل فيثاغورس نفسه.

أضف إلى هذا أنه إذا كانت كل العلوم تنسب لأبولون، فلقد كان في مقدمتها الهندسة والطب. وفي المدرسة الفيثاغورية، كانت الهندسة وسائر فروع الرياضيات تحتل المكانة الأولى في التحضير للمعرفة العليا. وهذه العلوم لم تكن لتُهمل جانبا إزاء هذه المعرفة نفسها، وإنما بالعكس كانت تُوظف كرموز للحقيقة الروحية. وأفلاطون نفسه كان يعتبر الهندسة كالتحضير الضروري لكل تعليم آخر، ونقش على باب مدرسته هذه الكلمات: "لا يدخل هنا إلا من كان عليما بالهندسة"؛ ويفهم معنى هذه الكلمات عند مقاربتها بقول آخر لأفلاطون وهو: "الإلٰه يبدع الهندسة على الدوام"؛ ونضيف بأن أفلاطون بكلامه عن الإلٰه المهندس يشير هو أيضا مرة أخرى إلى "أبولون"؛ وإذن فلا موجب للدهشة إذا استعمل ووظف فلاسفة العصر القديم الجملة المنقوشة على مدخل معبد دلفي، حيث نعلم الآن العلاقات التي تربطهم بشعائر ورمزية "أبولون".

من كل ما تقدم، يمكننا بسهولة فهم المعنى الحقيقي لهذه الجملة، وخطأ المحدثين إزاءها. وهذا الخطأ ناجم من اعتبارهم لها كمجرد كلمة لأحد الفلاسفة الذين ينسبون إليهم دائما فكرا مثل فكرهم. والحقيقة هي أن الفكر القديم يختلف اختلافا عميقا عن الفكر الحديث. ولذا فإن الكثير من هؤلاء المحدثين يعطون لهذه الجملة معنى بسيكولوجيا يعود إلى

علم النفس الحديث: لكن ما يسمونه بسيكولوجيا لا يتشكل إلا من دراسة الظواهر الذهنية، التي ليست هي سوى تحولات خارجية للكائن، ولا تمس جوهره.

وآخرون، خصوصا من بين الذين ينسبونها إلى سقراط، يرون فيها مقصدا أخلاقيا، أي البحث عن قاعدة قابلة للتطبيق في الحياة العملية. وكل هذه التأويلات الظاهرية، رغم كونها ليست دائما على خطأ تام، لا تحقق الطابع المقدس الذي كان لها في الأصل، وهو الذي يستلزم معنى أعمق بكثير من الذي يراد أن يُعزى إليها. إنها تفيد أولا أن أي تعليم ظاهري لا يستطيع أن يوفر المعرفة الحقيقية، وأنّ على الإنسان أن يجدها في نفسه، وفي نفسه فقط، لأن أي معرفة لا يمكن نيلها فعلا إلا بالإدراك الشخصي الذاتي.

وبدون هذا الإدراك، لا يمكن لأي تعليم أن ينتهي إلى نتيجة فعالة؛ والتعليم الذي لا يوقظ في من يتلقاه تجاوبا شخصيا ذاتيا لا يمكن بأي كيفية كانت أن يهب المعرفة. ولذلك قال أفلاطون: "كل ما يتعلمه الإنسان موجود سبقا في قرارة نفسه". وكل التجارب، وكل الأشياء الخارجية المحيطة به، ما هي إلا أسباب تساعده على الوعي بما فيه وبما تنطوي عليه ذاته. وهذا التيقظ هو الذي يسميه "أتامنيزيس" أي "التذكر".

وإذا كان هذا صحيحا بالنسبة لأي معرفة، فبالأحرى أن يكون أصح عندما يتعلق الأمر بمعرفة أسمى وأعمق؛ وعندما يترقى الإنسان نحو هذه المعرفة، فإن جميع الوسائل الخارجية والحسية تمسي شيئا فشيئا غير كافية، إلى أن تصير في النهاية عديمة الفائدة؛ وحتى إن ساعدت على الاقتراب من الحكمة إلى درجة ما، فهي عاجزة عن نيلها حقيقة؛ ومن القول المعروف في الهند أن القدوة أو الشيخ المربي يكمن في الإنسان نفسه، لا في العالم الخارجي، رغم أن المساعدة الخارجية تفيد في البداية، لتحضير الإنسان لكي يعثر في نفسه وبنفسه على ما لا يمكن أن يعثر عليه خارجا عنه، خاصة ما هو أعلى من مستوى المعرفة العقلية. ولإدراك هذا الهدف، ينبغي تحقيق بعض المقامات التي يزداد عمقها تدريجيا داخل الذات، متجهة نحو المركز الذي يُرمز إليه بالقلب، وبها يتجوهر وعي الإنسان ليتمكن من بلوغ المعرفة الحقيقية. وهذه المقامات الذي كانت تتحقق عبر التدرج في علوم الأسرار العتيقة كانت مراحل في طريق هذا التجوهر من العقل إلى القلب.

قلنا بأنه كان يوجد في معبد دلفي حجر يسمى "أومفالوس" يمثل مركز الكائن الإنساني كما يرمز إلى مركز العالم، وفق التناسب القائم بين العالم الكبير والعالم الصغير الذي هو الإنسان، إذ ما من شيء يشتمل عليه أحدهما إلا وله ما يناسبه مباشرة في الآخر، يقول ابن سينا: "وتحسب أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر".

ومن اللافت للنظر الاعتقاد الشائع في العصر القديم بأن "الأومفالوس" سقط من السماء؛ وقد تكون لنا فكرة صحيحة عن شعور اليونانيين تجاه هذا الحجر عندما نقول بأن له نوع من التشابه مع ما نشعر به نحو الحجر الأسود المقدس في الكعبة المشرفة.

والتماثل القائم بين العالم الكبير والعالم الصغير يجعل كل واحد منهما صورة للآخر، وتناسب العناصر المؤلفة لهما يبيّن بأنه يجب على الإنسان أن يعرف نفسه أولا لكي يستطيع أن يعرف بعد ذلك كل الأشياء، لأن بالإمكان حقيقة أن يجد كل الأشياء في نفسه. ولهذا السبب تتضمن بعض العلوم معنى مزدوجا، خاصة تلك التي كانت تدخل ضمن المعارف القديمة، وقد أمست تقريبا مجهولة تماما عند المعاصرين لنا. وفي مظهرها الخارجي، تعود هذه العلوم إلى العالم الكبير، ويمكن بحق اعتبارها من حيث هذه الوجهة في النظر؛ بيْد أن لها أيضا في نفس الوقت معنى أعمق، وهو الذي يرجع إلى ذات الإنسان، وإلى الطريق الباطني الذي بواسطته يمكن أن يحقق المعرفة في نفسه، وليس هذا التحقق سوى التحقق بحقيقة ما هي عليه عين ذاته. وقد قال أرسطو في هذا المعنى "الكائن هو كل ما يعرفه"؛ ولذلك، كلما وجدت المعرفة الحقيقية - لا ما يبدو كأنها هي أو ظلها - إلا وتطابقت المعرفة مع الذات العارفة فيكونان نفس الأمر الواحد.

والظل، حسب أفلاطون، هو عبارة عن المعرفة بواسطة الحواس، بل أيضا المعرفة العقلية التي حتى وإن كانت من مستوى أعلى، إلا أن أصلها نابع من الحواس. وأما المعرفة الحقيقية، فهي أسمى من مستوى العقل؛ والتحقق بها، أو تحقق الكائن بذاته، مماثل لنشأة العالم تبعا للتناسب المذكور آنفا.

وهذا أمكن لبعض العلوم أن تـصوّر ذلك التحقق الذاتي تحت ظواهر هـذه النـشأة الكونية؛ وهذا المعنى المزدوج كان مندرجا ضمن علوم الأسرار العتيقة، كما نعثر عليه أيـضا في مختلف التعاليم المتجهة نحو نفس الهدف عند شعوب الشرق.

ويبدو أن هذا التعليم كان موجودا كذلك في الغرب خلال العصر الوسيط، ولو أنـه أمسى اليوم مفقودا تماما، لدرجة أن غالبية الغربيين ليس لديهم أدنـى فكـرة عـن طبيعتـه أو حتى عن وجوده.

ومن كل ما سبق، نرى أن المعرفة الحقيقية، ليس طريقها العقـل، وإنمـا روح الكـائن بأسره، لأنها ليست سوى تحقق هذا الكائن بجميع مراتب وجـوده، وهـذا هـو غايـة المعرفـة والفوز بالحكمة العليا. وما يرجع إلى النفس، وحتى إلى الروح، لا يمثل في الحقيقة إلا مدارج الطريق نحو الجوهر الذاتي الداخلي الخاص الذي هو الهوية الحقيقية؛ ولا يمكن اكتـشافها إلا إذا أدرك الكائن مركزه الذاتي الخاص ، بتجميع كل طاقاته وتركيزها في نقطة فريدة، وعندها تنجلي له كل الأشياء لاندراجها في هذه النقطة كانطوائها في مبدئها الأول الوحيـد؛ وهكـذا يمكنه معرفة كل الأشياء في ذاته ومن ذاته، ومعرفة الوجود الكلي في وحدة جوهره الذاتي.

ومن اليسير أن نرى كم هو شاسع الفرق بين هذا المجال ، وبين علم الـنفس بـالمعنى الحديث لهذه الكلمة؛ بل إن هذا ليذهب إلى ما هو أبعد من معرفة أصح وأعمق للنفس، لأن هذه المعرفة بالنفس ما هي إلا الخطوة الأولى في هذا الطريق. ويجب ملاحظة أن دلالـة كلمـة "نفس" الواردة في الترجمة العربية لجملة "اعرف نفسك بنفسك" لا ينبغي حصرها هنـا في المعنـى المألوف للفظة "نفس" في العربية، لأن الكلمة اليونانيـة المطابقـة لهـا، أي "بسيـشي"، لا توجـد في الصيغة الأصلية للجملة. وبالتالي يجب أن لا يُعطى لهذه الكلمة المعنى الشائع الجاري علـى الألسنة، لان لها دلالة أخرى أسمى بكثير، يجعلـها متطابقـة مـع "جـوهر الحقيقـة الذاتيـة" أي "الهوية الذاتية"؛ ولدينا مـا يؤكـد هـذا المعنـى في الحـديث النبـوي الـشريف المكمـل للحكمـة اليونانية، وهو: "من عرف نفسه عرف ربه".

فعندما يعرف الإنسان نفسه في الجوهر العميق لحقيقة ذاته، أي في مركز ذاته، عندئذ يعرف ربه؛ وبمعرفة ربه، يعرف في نفس الوقت جميع الأشياء التي منه تصدر وإليه ترجع. إنـه

يعرف كل الأشياء في الوحدة العليا للمبدإ الحق الذي "لا يوجد شيء على الإطلاق خارج عنه" كما يقول محي الدين بن عربي، لأنه يستحيل وجود شيء خارج اللامتناهي.

((مقال نشر في مجلة المعرفة ، عدد 1، ماي 1931، لكن ترجمته هذه من الأصل الفرنسي ليست هي نفس ترجمته في تلك المجلة)).

الباب الثامن عشر

زيف نحلة "استحضار الأرواح" أو "الروحنة الحديثة" وخطرها

من أخطر الأغلاط الغربية الحديثة، واحدة نشأت في أمريكا منذ أقل من مائة سنة (أي: سنة 1847م)، وعُرفت باسم (الروحنة الحديثة) ويمكن تحديد معناها بأنها إدعاء إمكان الاتصال بالموتى بواسطة وسائل مادية..أما الجواب عن كيف بدأت؟ فأولا: لاحت في بعض الظواهر الطبيعية كانبعاث أصوات، وتحرك أشياء في أحد المنازل بدون ما سبب واضح لها، ومثل هذه الظواهر، لوحظت في كل زمان ومكان، فلا يمكن القول بأنها ظواهر شاذة فلماذا إذن يستخرج منها الغربيون عقيدة جديدة؟ بينما لم يفكر أحد في شيء من ذلك من قبل !

الحق أنهم ثاروا على تلك المادية المنتشرة في العالم فعملوا على إيجاد وسيلة تعمل على هدمها، ولكن إذا اعتبرنا أن غايتهم من ذلك حسنة، إلا أن الوسائل التي استعملوها لبلوغ غايتهم لم تكن كذلك.

والحقيقة أن الباطل هو شر دائما، ولذا لا يمكننا أن نوافق على ما يدعيه البعض من أن الغاية تبرر الوسيلة. وفي الواقع أن الوسيلة إذا لم تكن صالحة تماما فإنها كثيرا ما تنقلب سريعا ضد الغاية المرجوة. وإننا إذا تخيلنا صورة الحياة بعد الموت، على مثال صورة حياة الجسم على الأرض، وهي التي انقاد إليها أتباع العقيدة الجديدة، فيمكننا أن نعتبر أن ما يسمى "الروحنة الحديثة" ما هي في الحقيقة إلا مادية من نوع آخر، بل أكثر ضررا من المادية لأنها تخلق الأوهام والتخيلات في حقيقة طبيعتها حتى تتمكن من التأثير في الذين لم يقبلوا الآراء المادية الصريحة الشائعة؛ وأكثر من هذا أن فيها خطرا آخر، ويكفي أن نرى كم من الأشخاص – بواسطة الاتصال المزعوم بالموتى – أصيبوا بالجنون ثم الانتحار، عند ذلك يكون لنا الحق في التصريح، بأن هذا التعليم الذي يجلب مثل هذه العواقب، هو لعنة على بني الإنسان، وهذه العدوى المزمنة التي رسخت في عقول الكثيرين من الأشخاص الطاهري

السريرة، وذوي النوايا الطيبة، هذا الخطر ينتشر في الشرق، بل لا نغالي إذا قلنا إنه امتد إلى الشرق الأقصى حيث نلاحظ – منذ سنوات قليلة – انبعاث دين جديد في الهند الصينية يسمى "كاؤداي" ويدعي أنصاره أنه لا يستمد تعاليمه عن طريق الوحي بل يستمدها مباشرة بواسطة (سلة) متحركة.

وينبغي أن يفهم القارئ أننا بعيدون جدا عن إنكار حقيقة أنواع الظواهر المختلفة التي يرى فيها "الروحانيون الحديثون" برهانا على وجهة نظرهم، فإن هذه الظواهر ـ كما سبق القول ـ كانت معروفة دائما عند القدماء، بل كانوا أكثر علما بها ممن اكتشفوها الآن.

ولكننا ننكر تفسيرها الحديث الذي تفسر به هذه الحقائق بنسبتها إلى فعل "الأرواح المجردة" وهي التي يقصد بها الشخصيات الإنسانية التي فارقت عالم الوجود الأرضي.

كيف يقبل التفكير السليم أن "الأرواح المجردة" يمكنها تحريك مائدة، أو استيلاء قوة خفية على اليد تجعلها تكتب أو ترسم، أو أشياء أخرى كثيرة من هذا القبيل؟

مثل هذه الإثباتات لا تدل إلا على الجهل ـ الذي أصبح تقريبا عاما في وقتنا هذا ـ باختلاف الأوضاع في مراتب الوجود المتباينة، وينبغي أن نذكّر أنه إذا أمكن للإنسان أن يتصل بالأرواح ـ إنسانية أو غير إنسانية ـ فإنّ ذلك لا يكون إلا بأن يصير هو نفسه متيقظا في حالة وجوده الخاصة المطابقة للمرتبة نفسها التي تكون فيها تلك "الأرواح" موجودة بالفعل، ولكن هذه مسألة أخرى ليس لها أية صلة بتعاليم وأفعال "الروحنة الحديثة".

وفي الحقيقة توجد عناصر كثيرة من أنواع مختلفة ربما ساعدت على إيجادها ، على حسب الحالات المختلفة، ولكن ينبغي أن نفرّق بين هذه العناصر بدقة، وسنشير بإيجاز إلى أنواعها المختلفة حيث لا يمكننا أن نفسر كلا منها تفسيرا كاملا مفصلا لأن ذلك لا يتسع البحث فيه الآن:

(1) من أهم العناصر التي تُحدث هذه الظواهر تلك التي تقع في معظم الحالات، وكثيرا ما تكون منفردة، وهي التي في قوى الإنسان العقلية، هذه القوى التي يمكن أن تتسع وتكبر أكثر مما يظنه علماء النفس الحديثون، أو الذين يشتغلون بدراسة الحالات النفسية الشاذة.

هذه القوى الكامنة في كل إنسان، إذا نمت واتسعت بطبيعتها فإن ذلك يكون في حالات نادرة، لكن يمكن تنميتها بالاكتساب في بعض الأشخاص بوضعهم في حالات خاصة مثل تلك الحالات المعروفة تحت الاسم العام "التنويم المغناطيسي" وهي التي فيها يمكن لإنسان أن يحس بأشياء بدون أن يتصل جسمه بها، وكذلك يمكنه تحريكها، كما يمكنه أيضا رؤية أشياء خفية عن حواسه العادية، أو بعيدة عنه في الزمان أو في المكان وغير ذلك.

ولا يمكن لغير الرجل المادي ـ في أضيق حدود معنى هذه الكلمة ـ أن يقول بأن الإنسان محدود بالقياس إلى جسمه، ولكن الروحانيين الحديثين ـ بتسميتهم هذه التي درجت في الفلسفة الغربية ـ يشكون جدا في قدرة الإنسان على احتمال ما هو فوق مستوى قواه الجسمية، أي تلك القوى التي تتصل وثيقا بالجسم وتظهر في الحياة المعتادة لأي فرد؛ ومن جهة أخرى ينبغي أن نذكر أن تلك التي تسمى القوى الشاذة ـ وهي التي نتكلم عنها ـ ليس فيها شيء روحي في الحقيقة أكثر من القوى المعتادة.

وإن التصور الذي جعل الإنسان الحي يتكون من جزأين أو عنصرين فقط ـ وهو ما انتشر في الفلسفة الحديثة خاصة وفي العقل الغربي عامة ـ هذا التصور هو الذي سبب هذا الاضطراب، لأن أغلب الناس يجهلون الفرق الأساسي بين النفس والروح. وإن طبيعة القدرة التي تظهر في الأشخاص الذين ينامون تنويما مغناطيسيا، وهم الذين يسميهم "الروحانيون الحديثون" بالوسطاء ـ ليست "روحية" بالمرة بل هي "نفسية" تماما؛ والروحية وحدها هي التي تخص الحالات التي يمكن وصفها بأنها ألطف من الحالات العادية كما أنها أكثر اتساعا، وأعلى منزلة أيضا في مراتب الوجود.

وإنما مثل هذه القوى النفسية في الإنسان هو إنماء الإحساس بالاتساع لا الإحساس بالارتفاع

هذه الحالات النفسية التي تظهر إما في التنويم المغناطيسي، أو في بعض حالات من الأمراض العقلية ينشأ عنها ما يسميه علماء النفس خطأ "بالشخصيات المتعددة" لأنها تظهر منفصلة عن الحالات العادية، وربما كان هذا خطأ في استعمال الكلمات، وإلا فإنه يكون خطأ فاحشا لأنه لا يمكن لعقل ما أن يتصور أن الإنسان الحي له أكثر من شخصية واحدة.

والحقيقة أن كل حالات الكائن ما هي إلا مظاهر جزئية لشخصية واحدة غير متعددة.

وصحيح أن الإنسان في حالاته العادية لا يحس بالأعمال التي يؤديها أو المعارف التي يستقيها في الحالات الأخرى، ومن السهل جدا أن ندرك هذه لأن الحالة العادية هي أضيق الحالات مجالا، كما أنها لا تعتمد إلا على الأوضاع الجسمية، بينما الحالات الأخرى تكون مطلقة الحرية، وإننا لا نجد غرابة في هذا لو فكرنا فقط في التفرقة التي توجد عادية عند كل فرد بين شعوره بحالة اليقظة وشعوره بحالة النوم.

وينبغي أن نوجه بحثنا نحو نقطة واحدة: هي أن كل ما يسمى (بالظواهر) إما أن يصدر من القوى العقلية في الحالات العادية أو من قوى الحالات النفسية الأخرى. هذه الظواهر تمثل فقط الجزء الظاهري من الكائن، وواضح من الكلمات نفسها أن (الظواهر) — من أي نوع أو درجة — هي كلها من الظاهر وليست من الباطن: أي أنها تغيرات سطحية للكائن، وليست عناصر مكونة لذاته الباطنية العميقة، والقوى التي يمكن تسميتها تماما باطنية ينبغي أن يُبحث عنها في حالات تختلف تماما عن الحالات النفسية وتسمو كثيرا عن الظواهر العادية أو الشاذة.

(2) إذا رجعنا إلى الحالات النفسية التي تكلمنا عنها فينبغي أن نقرر أن الإنسان في هذه الحالات، كما في الحالة العادية، يحاط بقوى فعالة مختلفة ألطف من تلك التي في عالم الجسم والحس، ولكن بعضها ربما كان مشابها لقوى مثل الكهرباء وغيرها، ولا يخفى أن هذه القوى يمكن للإنسان العادي الاستدلال عليها بتأثيراتها المحسوسة.

هذه القوى النفسية التي كان يُعبر عنها بأنها (قوى هائمة) كان لها قوانين مثل أي قوانين أخرى طبيعية، فإذا أمكن أن تُجمع وتركز في أوضاع خاصة، فإنه ينبعث منها تأثيرات ربما تظهر غريبة لمن يجهلون مثل هذه الأشياء، مثلها في ذلك مثل ظهور التأثيرات الكهربائية لمن يجهلون الطبيعيات.

أضف إلى هذا أن الإنسان إذا اتصل بمثل هذه القوى يمكنه ـ بدون أن يشعر ـ أن يُلبسها لوقت ما شخصية ظاهرية بزوال شخصيته الخاصة، ومن هنا يمكننا تفسير ظواهر كثيرة.

وهنا يمكننا أن نرى أحد الأسباب للأخطار التي يقع فيها من يمارس "الروحنة الحديثة" أو ما يماثلها: يعرّض الفرد نفسه لتأثيرات ربما أثرت فيه أحوالا كثيرة فتبعث في كائنه الخاص عناصر الاضطراب، وعدم الاتزان النفسي، تذهب به أحيانا إلى نوع من الشعور بالوحدة والعزلة، ويمكننا أن نجد ما يماثل هذه الوحدة في بعض ما يُسمى "بالشخصيات المتعددة" التي تكلمنا عنها سابقا.

هذه الأخطار لا يستهان بها، وربما لا يمكن تجنبها إذا كان الأشخاص الذين يتصلون بهذه القوى جاهلين تماما بطبيعتها، كما هي الحال مع الأكثرية العظمى لمعاصرينا من "الروحانيين الحديثين" الذين هم في الحق كأطفال يلعبون بالنار.

(3) الإنسان في حالته العقلية أو النفسية يجد نفسه متصلا ـ كما في الحالات العادية ـ بكائنات أخرى موجودة في حالات تتفق مع حاله، وأهم ما نقصده هنا بالكائنات، هم بنو البشر وهذا هو ما يحدث لهؤلاء الذين يشتركون في (جلسات) الروحنة الحديثة بدون رغبة منهم أو معرفة، فيوصلون أفكارهم إلى الوسيط، وليست أفكارهم هي المطابقة للواقع حينئذ فحسب، بل أيضا وغالبا أفكارهم البعيدة التي تلوح لهم كأنهم نسوها لبعد العهد بها، فيعجبون جدا من اكتشافها، ويمكن للأشخاص الغائبين أيضا أن يتصلوا بأنفسهم مهما كانوا بعيدين إذا كانوا في مثل هذه الحال متجردين من كل القيود الجثمانية، ويمكن إجراء هذه التجربة بشعور من الأشخاص، أو بدون إحساسهم بها، وتحدث الأولى في الحالات النادرة للأشخاص الذين لهم معارف خاصة، والذين يقومون بهذا لغرض محدود كما حدث عند ابتداء علم "الروحنة الحديثة".

وتحدث الثانية في الحالة العامة وهي اتصال أي فرد، خاصة أثناء النوم. ويجدر بنا أن نضيف إلى ما ذكر أنه يوجد بعض مثل هذه الظواهر في الحيوانات لأن لهذه أيضا حالات لطيفة في وضعها الخاص.

(4) وفي بعض الحالات تحدث ظواهر ــ طبيعية كانت أو مصطنعة ــ بعناصر تنبعث حقيقة من الموتى، ولكن ليس بالاتصال الفعلي بشخصياتهم الحقيقية. وهذه العناصر ما هي إلا بقايا نفسية مشابهة لبقايا الجسم التي يتركها الميت بعده بتحلله؛ لأنه يوجد في الطبقة النفسية عناصر تلازم القسم الخالد من الكائن، وهذه العناصر أقرب إلى الحالة الجسمية، ولذا يمكنها أن تولد تأثيرات حسية؛ وهذه البقايا النفسية تمثل حقيقة حالات خاصة من "القوى الهائمة" التي سبق ذكرها. وإنما ذكرناها على حدة لأن مظاهرها جميعا يمكن اعتبارها كمظاهر حسية للموتى، ولكن بمعنى يختلف تماما عما يقصده "الروحانيون الحديثون"؛ مثل هذه العناصر يمكن أن تأخذ مظهرا مؤقتا للحياة ثم تعطي حينئذ استجابات آلية تعكس بعضا من أفكار الفرد التي سبق أن كانت تختص به.

وهذا الطيْف من الشخصية ــ إذا أمكن تسميته هكذا ــ هو ما كان يسميه اليهود القدماء (أوب) كما يروى في بعض الكتب المقدسة، وقد أعطى إجابات في "الاستحضارات" التي استعملت بين الكثير من الناس، ولو أن الدين يحرمها بصفة عامة.

(5) وأخيرا ليكون الموضوع تاما، ينبغي أن نذكر إمكان تداخل تلك الكائنات التي ليس لها حياة جسمية، هذه الكائنات ــ التي تُعتبر غير إنسانية ــ ليس لها مطلقا طبيعة روحية خالصة، ولكنها بالعكس تقترب جدا من العالم الحسي، ولهذا يمكنها أحيانا أن تحدث تأثيرات فيه، ونريد هنا أن نشير بصفة خاصة إلى فعل الجن، ولكن ليس هنا مجال الإفاضة في هذا الموضوع. وبما انه لا يوجد شيء روحي في كل هذه الأشياء أكثر من تلك التي لها اتصال بالحياة الأرضية، فلا ضرورة للقول بأنه لا يمكن المقارنة بينهما وبين الأشياء الأخرى (المشابهة لها) والتي تختلف عنها في مراتبها، كوحي الأنبياء ــ عليهم السلام، أو التي في مرتبة أقل ارتفاعا، كالمقدرة الخاصة للأولياء ــ رضي الله عنهم، وهي التي تصدر في مبدئها من العالم الروحي. وينبغي أن نقرر أن هذه المبادئ تختلف في حقيقتها بينما تتشابه في المظاهر الخارجية، ولكن هذه أيضا مسألة أخرى وهي مسألة "الفعاليات الروحية" وليست لها صلة بموضوعنا الحالي.

أما ما يتعلق بالظواهر النفسية فإننا سنضيف ما يلي:

بعض الغربيين ــ وليسوا هم الذين يقبلون وجهة نظر الروحنة الحديثة فحسب، بل أيضا الذين يعتبرونها أغراضا علمية ــ يحاولون بكل جهدهم أن يكتشفوا أشياء كانت معروفة تمام المعرفة في الأزمنة السحيقة عند الأمم الشرقية، ويلاحظون بعض الحقائق، ولكن يعجزون عن تفسيرها، بينما يوجد (عند تلك الأمم) ــ كما سبق أن أوضحنا باختصار ــ كل ما نحتاج إليه لتفسير هذه الحقائق نفسها بل وحقائق أخرى كثيرة لم يكن لديهم أقل فكرة عنها.

والنتيجة: أن كل من يودّ معرفة حقيقة مثل هذه المسائل، لا يمكنه أن يجد ضالته في البحوث الغربية الحديثة، وما عليه إلا أن يرجع إلى المعارف الشرقية الأصيلة القديمة.

((مجلة المعرفة: صفر سنة 1350، جويلية 1931))

الباب التاسع عشر

الروحنة الحديثة

رد على رد

لو كان الأستاذ محمد فريد بك وجدي (((1878ـ 1954) أديب صحافي مصري، أصدر جريدة الدستور سنة 1907، حرر مجلة الأزهر سنة 1933، من مؤلفاته "دائرة معارف القرن العشرين")) قد قرأ ما كتبناه منذ عشر سنين تقريبا عن موضوع "الروحنة الحديثة"، فإنه ما كان ليكلف نفسه عناء جمع هذه الملاحظات التي كتبها في العدد الماضي من هذه المجلة، لأننا أجبنا عن كل منها إجابة تامة، وأكثر إسهابا مما يمكننا ذلك في هذه الصفحات القلائل؛ ومع ذلك سنحاول هنا ثانيا، أن نحدد موقفنا في مثل هذا الموضوع، حتى لا يبقى مجال آخر لذلك الالتباس الذي نشأ من هذا البحث.

ينبغي علينا أولا أن لا ننكر أنه منذ ابتداء ما يسمى بالعصور الحديثة ــ أي منذ ثلاثة أو أربعة قرون ــ شك الغربيون في كل معارف القدماء، ولكن ذلك إنما حدث لأنهم لم يدركوا تماما معنى وطبيعة هذه المعارف، وفي نفس الوقت يظهر أنهم لم يستطيعوا أن يقبلوا أي شيء خارج عن دائرة التجارب الحسية، وكانت النتيجة الطبيعية لذلك ظهور وانتشار المادية واتساع دائرة البحث اتساعا غير عادي في بعض علوم خاصة تختص بالمادة فقط.

وقد اقتصر هذا الأمر على الغرب، أما الشرق فإنه لحسن الحظ لا يزال محتفظا حتى الآن بمعرفته القديمة ، ولم يقبل هذه الحدود المتعسفة، ولم يستسغ أيضا تعاليم فرنسيس باكون، أو تعاليم ديكارت التي لا توضح شيئا ما للعقول الشرقية النقية، أي التي لم تتأثر بسموم الأفكار الغربية.

والآن، إن فكرة محاربة المادية المنتشرة في الغرب بواسطة العلم المادي نفسه هي فكرة خاطئة، ولا تؤدي إلى نجاح ما، لأن هذه الوسائل ليس لها من قيمة، إلا في دائرة خاصة ضيقة جدا، وإذا تعدتها تكون عديمة القيمة، ويظهر أن هذه الفكرة نشأت من توهم أن مثل هذه

الوسائل هي الوحيدة [أي الوسائل العلمية] التي يمكن الاعتماد عليها في محاربة المادية، ولكن هذه أيضا أوهام غربية، والحق أن لدينا علوما أخرى لا تقل في أهميتها وحقيقتها عن سابقتها، تستخدم وسائل مخالفة تمام المخالفة، غير معروفة عند الغربيين الحديثين.

وإذا قلنا ذلك ينبغي أن نميز بين حقيقة مسألة الظواهر الشاذة التي نتحدث عنها هنا ، والتفسيرات المختلفة التي أعطيت لها هناك. وإننا لنستغرب جدا أن الأستاذ فريد بك وجدي لا يزال يصرّ على النقطة الأولى "للظواهر"، لأننا قلنا إن حقيقة هذه الظواهر لا تقبل الشك، وإنها كانت معروفة في كل العصور، وفي كل الأقطار؛ ومثل هذه الحقائق شائعة الوجود وليست نادرة، ولها من الأنواع أكثر مما يدركه الغربيون "الروحانيون الحديثون" أو غيرهم من الذين يحاولون دراستها.

وإننا لنأسف على أن الأستاذ فريد بك وجدي ــ في هذه المسألة ــ يعدد كثيرا من أسماء العلماء الأوربيين والأمريكيين، الذين اشتركوا في هذه الدراسة، كأننا ملزمون أن نقبل ما يمليه علينا هؤلاء العلماء، وإننا لنأسف لأننا لا يمكننا أن نسيغ للشرق أن يعتقد أنه ملزم بأن يتبع الغربيين، ويتقبل تعاليمهم ــ وخاصة في أشياء لم تزل حقيقتها معروفة دائما في الشرق، بينما لا يزال الغرب باحثا فيها فقط ــ، وليس من حاجة إلى القول بأن الذين يبحثون عن شيء هم الذين لا يعرفون حقيقة هذا الشيء.

أضف إلى ذلك أن الأشخاص الذين ذُكروا ليست قيمتهم متعادلة، فلا يمكننا أن نضع في صف واحد رجلا مختصا في العلوم الطبيعية نقدره حق قدره مثل: وليم كروكس، مع آخر نعتبره متجرا بالعلوم مثل: كاميل فلاماريون. كما علينا أن نضيف أنه إذا كان بعض الرجال قد قبل "الروحنة الحديثة" فإن كثيرا منهم اختلفوا في وجهة نظرهم، أو ربما صدوا أنفسهم عن أي نظرية أو تفسير، وإننا نجد من بين هؤلاء الذين صاروا "روحانيين حديثين" من أشتغل بها لأسباب لا صلة لها بالعلم مثل: سيزار لومبروزو، وأولفرلودج، فإن الأول اشتغل بها بعد موت والدته، والثاني بعد أن قتل ابنه في الحرب، وهذا يُظهر لنا أن مثل هؤلاء الرجال ــ بصرف النظر عن علومهم الخاصة ــ ضعاف العقول جدا.

وينبغي أن نضيف إلى ذلك أيضا أن بعض العلماء لم يمنعهم تعليمهم من أن يُخدعوا بالظواهر المصطنعة، كما حدث لوليم كروكس مع وسيطته فلورنس كوك، وكما حدث حديثا مع شارل مريشيه في الجزائر، وحدوث ذلك سهل الإدراك جدا، لأن هؤلاء الأشخاص ـ عند بعدهم عن حدود علومهم ـ لا تكون لهم أية كفاءة أكثر من أي إنسان جاهل آخر، بل ربما وقعوا في الخطأ بسهولة أكثر من أي شخص آخر، لأنهم حينذاك يبحثون في أشياء تختلف طبيعتها وقوانينها اختلافا تاما عن تلك التي اعتادوها، ولأنهم ينقلون استعمال وسائلهم العادية إلى فحص هذه الأشياء، بينما هذه الوسائل لم توضع لمثل ذلك مطلقا.

وماذا نقول في ذلك التاجر الغني الذي كان يتاجر بالنبيذ "جان ماير" والذي مات منذ شهور قليلة فقط؟ صرف هذا الرجل ملايين عديدة لأنه طمع في أن يصير يوما ما بابا "الروحنة الحديثة"، وقد أثار حربا بلا شفقة على هؤلاء "الإخوان الدينيين" الذين تعمدوا تأسيس جمعيات ومكاتب مستقلة واضطروا أن يذعنوا لقوة المال، وكان ذلك بالطبع تحت اسم "الأخوة ـ والإخاء"، وقد أسس هذا الرجل نفسه في باريس معهدا "علميا" لغرض إخضاع الباحثين الأحرار، ونقصد بهم الذين لم يكونوا "روحانيين حديثين"، وباستلامهم منه إعانات مالية لم يكونوا قادرين على أن يعارضوا شيئا من "الروحنة الحديثة".

والحق إننا لنجد حرجا في اضطرارنا إلى التصريح بمثل هذه الأسماء والوقائع على صفحات هذه المجلة التي ننزهها عن ذكر مثل هذه الأعمال.

أما الأخطار التي تنتج من "الروحنة الحديثة" فإننا نؤكد للأستاذ فريد وجدي بأن الجنون والحوادث الأخرى التي تنتج منها ليست شاذة بالمرة، بل كثيرة الحدوث في الواقع؛ فإذا قال لنا إنها تحدث لغير المتعلمين، أجبنا بأن هؤلاء في الواقع هم العدد الأكبر بين "الروحانيين الحديثين" في كل الأقطار، وليس لنا الحق في أن نترك هؤلاء الناس مُعرّضين بدون وقاية من مثل هذه الأخطار، التي تنشأ من انتشار الأفكار الضارة، وهم على استعداد لقبولها بدون فحص ولا روية. بل ينبغي أن يكون العكس تماما.

ونضيف فوق ذلك أننا لا نظن مطلقا أن التعاليم الظاهرية كما تـُلقن في المدارس والجامعات الغربية، يمكن أن تحفظ صاحبها من هذه الأخطار البتة... وذلك لأن ما يسمون بالأشخاص "المتعلمين"، أو حتى مشاهير "العلماء" يجهلون تماما هذه الأشياء التي تـُبحث هنا. أما تفسير الظواهر بواسطة مقدرة "الوسيط" نفسه فهذا صحيح، ولكننا غير ملزمين بان نقبله أو نرفضه لأن بعض الغربيين استساغه. وقد وقع من هذا القبيل أنهم أقروا بأشياء ــ بدون علم منهم ــ كانت معروفة في الشرق منذ آلاف السنين، فهي ليست بالمستجدة بتاتا. ولسوء الحظ نرى أن الغربيين، يفهمونها بمعنى ضيق جدا، لان معرفتهم بطبيعة الإنسان الحقيقية وبمقدرته معرفة ناقصة، ولذلك لم يستطيعوا تفسيرها في كثير من الحالات. ولا ينبغي أن نظن أن تلك القوى التي لها نصيب هام في توليد هذه الظواهر ((أي الظواهر التي تحدث في جلسات الاستحضار المزعوم للأرواح)) هي قوى عقلية، بل هي قوى نفسية تختلف تماما عنها، وتتسع أفعالها وآثارها أكثر منها؛ وينبغي أن نكرر ثانيا أنها نفسية وليست روحية بالمرة، مثل تلك العناصر التي يتركها الرجل بعد موته، والتي ليست لها صلة بالجزء الخالد من ذاته.

ونحن إنما نـُصرّ على هذه النقطة لأنه - ولو أننا أوضحناها سابقا، إلا أن الأستاذ فريد بك وجدي، يجعلنا نتكلم عن تلك العناصر كأنها ذات طبيعة روحانية - إذا قلنا إن هذه العناصر ألطف (من القوى التي في الجسم)، أو من (العالم اللطيف) - وهي ترجمة لغوية للتعبير الهندوسي الذي يعني "العالم النفسي" ــ فإن هذا يعبـّر عن المقارنة بينه وبين العالم الحسي، ولا يمكن أبدا أن يتطابق مع "العالم الروحي".

وعلى أية حال فإن القوى التي تعمل في هذه الظواهر ــ سواء كانت تخص الوسيط نفسه أو أي كائن آخر سواه، أو كانت قوى أخرى خارجية مثل القوى الهائمة، أو قوى تنبعث من أحياء مثل الجن ــ هذه القوى كما ذكرنا سابقا تقرب جدا من العالم الحسي، ويجب أن تعتبر حقيقة من طبيعة منحطة، وفي مثل كل هذه الحالات لا تتدخل القوى العلوية مطلقا، رغم أن الأستاذ فريد بك وجدي يؤكد ذلك ولا يعطينا سببا معقولا لهذا التأكيد. ونحن مضطرون لأن ننكر ذلك إنكارا باتا، وحينئذ يسقط من تلقاء نفسه كل ما يحتم علينا أن نصدّق بظهور شخصية أحد الموتى... وتستمد هذه القوى من الأشخاص الذين تظهر

بينهم، ولذا فإن الأفكار التي تعبّر بها تلك القوى تطابق تماما ما يجول في خاطر الأشخاص الذين يسمعونها، وهذا يفسر لنا لماذا ما يزعم أنه "أرواح" يتناقض بعضها مع البعض.

خذ مثلا لذلك: بينما تشيع نظرية "التقمص" في فرنسا ــ إذ لا يُعترف بها في إنجلترا وأمريكا ــ نرى "أروحاً" تعتنق المذهب المادي كما يظهر في بعض الرسائل التي سلمت في هولندا منذ عشرين سنة ، فتنكر الخلود وتثبت أن حياة الإنسان تبقى بعد الموت على الأكثر لمدة 150 سنة.

والآن ينبغي أن نضيف ما يأتي:

توجد أشياء لا يمكن أن تخضع لوسائل العلوم الغربية الحديثة المادية، ولذا يقال عنها إنها خرافات أو من خيال القدماء، بينما هي في الواقع المنفذ الذي يؤدي إلى نوع آخر من العلوم يختلف تماما عن العلوم المادية، وهذا العلم القديم هو الذي يجدر بنا أن نسميه ــ بحق ــ العلم الصحيح.

وإننا لا نخاف إذا اعترفنا بوجود نفوس للكواكب، وأن لها تأثيرا فعالا على الحوادث الأرضية؛ ولا نخاف أيضا إذا اعترفنا ــ كما علمنا القدماء ــ بأن العناصر ليست أربعة بل خمسة، وأنه لا يوجد أكثر من ذلك أو اقل، وأن هذه العناصر ليس لها أية صلة بما تسميه الكيمياء الحديثة "المواد الأولية البسيطة" لأنها ــ أي العناصر ــ ليست أجساما بل هي تلك التي تتكون منها الأجسام.

لا يمكننا أن نعطي أي أهمية ــ إذا نظرنا إلى المعرفة الحقة ــ للعلوم الحديثة، وهي على الدوام متغيرة غير ثابتة في تفسيرها، فإذا سلمنا بالنتائج العملية التي تنتج من أشياء كثيرة كالكهرباء مثلا بدون معرفة لطبيعتها، فلا نسمي هذا علما، بل يجب أن يسمى فقط صناعة.

ولا نستطيع مشاركة الأستاذ فريد وجدي في تفاؤله بنتائج البحوث الغربية، التي تظهر لنا كأنها تحاليل لا نهاية لها، ظاهرية لا نفع فيها.

وبما أننا نرى أن التقدم في هذه البحوث يؤدي إلى عكس كل ما هو من طراز روحي، فإننا لا نشك في صعوبة بل واستحالة الوصول بتلك البحوث إلى فتح الطريق إلى العالم الروحاني.

وإذا افترضنا وقوع ذلك بأي حادث كان، فإن ذلك سيكون نهاية العلم الحديث والمدنية، كما يفهمها الغربيون، ومع ذلك فمن المحتمل جدا، أن يصل الغربيون إلى ذلك.

وأخيرا نقول: إن الشرق يجب أن يحتفظ بعلمه الخاص، فإنه أصدق وأتم وأوسع استيعابا للوجود بدلا من تضييق دائرته في عالم المادة فقط؛ ولسنا كما يظننا الأستاذ فريد بك وجدي نعيش في زمن غير زمننا، وذلك لأن زمننا يختلف عن زمن الغربيين الذين يحلمون "بالتقدم" حتى يستيقظوا على صوت إحدى الكوارث. نحن نعرف أن العهد الذهبي كان حقا عند ابتداء التاريخ البشري، إذ أن كل المعرفة قد أعطيت للإنسان في البدإ، ثم أخذت تختفي عنه تدريجيا بتوالي العصور ، وتنتقل رويدا من عالم الروح إلى عالم المادة؛ وأخيرا نحن نؤكد أنّ تلك العقول التي تأثرت بالفكر الغربي سوف تستمر في اتهامنا بأنّ كل ما نقرره خرافات، ولكن ذلك لا قيمة له من جهتنا، وإنما نحن نوجه كلامنا هذا لا إلى مثل هؤلاء الأشخاص، بل إلى الشرقيين الحقيقيين الذين يصرون دائما على أن يكونوا ـ كما هو الواجب عليهم ـ محافظين على الحكمة الأبدية.

((مجلة المعرفة: ربيع الثاني 1350 هـ، سنة1931)).

الباب العشرون

القوى الهائمة

عندما بيّنا العناصر المختلفة التي تتدخل في تلك الظواهر التي ينسبها الروحانيون إلى ما زعموا أنه "الأرواح"، أشرنا بصفة خاصة إلى واحد منها يلعب دورا خطيرا: هو عنصر القوى اللطيفة التي سماها الصينيون (القدامى) بـ"القوى الهائمة". وقد يكون من المهم الآن أن نعطي تفسيرا تكميليا لهذه النقطة، حتى نتجنب الخلط الذي يقع فيه بسهولة أولئك الذين لهم دراية بالمعارف الغربية الحديثة أكثر مما لهم من علوم الشرق القديمة، وهم لسوء الحظ كثيرون في أيامنا هذه.

لقد نبهنا إلى أنّ القوى التي نعنيها هنا ــ لكونها ذات طبيعة نفسية ــ تكون بالضرورة ألطف من قوى العالم الحسي أو الجسمي، ولهذا فينبغي أن لا نخلط بينهما حتى ولو تشابهت نتائجها مع آثار القوى الحسية بعض الشبه؛ ومثل هذا التشابه يوجد في الواقع على وجه الخصوص مع آثار الكهرباء، ولكن هذا التشابه يفسره ما يوجد من تطابق بين سائر القوانين التي تسيّر كل العوالم وكل الأوضاع... ذلك التطابق الذي بواسطته يتحقق التناسق والانسجام في مراتب الوجود كلها.

ولهذه القوى الهائمة أنواع متباينة تمام التباين؛ ونحن نجد في العالم الحسي أنواعا عديدة من القوى، ولكنا نجد في العالم النفسي أن الأمور أكثر تعقيدا مما هي هنالك، ولهذا فالميدان النفسي أكثر امتدادا من الميدان الجسمي، وأقل ضيقا منه إلى حد كبير، ويندرج تحت هذه التسمية العامة "القوى الهائمة"، كل اقوي الخارجة عن الأفراد، وأعني بذلك كل القوى التي تؤثر في الوسط الكوني من غير أن تدخل في تركيب أي كائن معين؛ وفي بعض الحالات تكون هذه القوى بذاتها، وفي حالات أخرى تكون صادرة عن عناصر نفسية منحلة كانت تخص فيما سبق كائنات حية، ومن بينها الإنسان كما وضحنا ذلك في المقال السابق. على أن المقصود في كل الحالات إنما هو صنف مُعيّن من القوى الطبيعية التي لها قوانينها كما لغيرها

من القوى، والتي لا تشذ عن تلك القوانين كما لا يشذ غيرها من القوى عن قوانينه؛ وإذا لاح أن فعلها إنما يجري غالبا اتفاقا وصدفة ومن غير نظام، فما ذلك إلا لجهلنا بقوانينها، ويكفي أن نلقي نظرة إلى نتائج صاعقة مثلا، وهي النتائج التي ليست أقل غرابة من هذه القوى، لنعلم أنه لا يوجد البتة شيء في هذا العالم لا يجري وفق قانون.

وهذه القوى ـ كغيرها ـ يمكن أن يجمعها ويستخدمها أولئك الذين يعرفون قوانينها، وهنا يجب علينا أن نميّز بين حالتين:

تدبير هذه القوى والتصرف فيها على الوجه المتقدم، يمكن أن يكون بواسطة كائنات تنتسب لنفس العالم اللطيف، كالكائنات المعروفة بالجن، أو بواسطة أناس أحياء يوجد لديهم حالات مطابقة لذلك العالم اللطيف مما يؤهلهم للتأثير فيه، وهؤلاء الذين يتصرفون في هذه القوى بإرادتهم ـ سواء أكانوا من الإنس أم من الجن ـ يُلبسون تلك القوى نوعا من الشخصية المصطنعة المؤقتة، وتلك الشخصية في حقيقة الأمر ليست إلا انعكاسا لشخصيتهم الذاتية وطيْفا لها. ولكن يحدث أحيانا أيضا أنّ هذه القوى عينها يمكن أن تنجذب وتُدبر من غير شعور بواسطة كائنات تجهل قوانينها، ولكنها هُيئت وأعدت لذلك بما لها من خصائص شاذة في طبائعها، ومثل تلك الكائنات ما اتفق اليوم على تسميته بـ"الوسطاء" ((في جلسات الاستحضار المزعوم للأرواح))، وهؤلاء أيضا يعيرون القوى التي يتصلون بها شخصية ظاهرية، ولكنهم يخسرون بإزاء ذلك سلامة حالاتهم النفسية التي يعتريها من تلك القوى اضطرابات قد تصل إلى حد الانحلال الجزئي في الشخصية.

ولنا على هذا النوع من الاستحواذ اللاإرادي الذي يقع فيه الكائن تحت رحمة القوى الخارجية بدلا من تسلطه عليها ملاحظة هامة، هي أن جاذبية هذا النوع يمكن أن تؤثر في هذه القوى ليس فقط بواسطة أناس "وسطاء" كما تقدم ذكره، ولكنه يحدث أيضا بواسطة كائنات حية أخرى، بل وحتى بواسطة أشياء غير حية ، أو بوساطة أمكنة معينة تتركز فيها تلك القوى فتنتج بعض الظواهر الشاذة ؛ هذه الكائنات والأشياء إذا جاز لنا أن نستعمل اصطلاحا يبرره التشابه بقوانين القوى الطبيعية ـ تقوم مقام "الأجهزة المكثفة"، وهذا التكثيف قد يتم من تلقاء نفسه. ومن جهة أخرى يستطيع الذين يعرفون قوانين هذه القوى اللطيفة أن

يركزوها أيضا بطرق خاصة، وذلك بالاستعانة بمواد أو أشياء معينة طبيعتها تتوافق مع النتائج المرغوب في تحصيلها.

وعلى عكس ما تقدم يمكن لهؤلاء أيضا أن يحللو تكاثف تلك القوى اللطيفة التي كونوها قصدا بأنفسهم أو بواسطة غيرهم، أو التي تكونت بذاتها من غير تدخل.

وبصدد هذا التحليل لم يجهل الإنسان ــ في أي عصر من العصور ــ ما للأطراف المعدنية المدببة من منفعة في تحليل أو تفريغ القوى المكثفة، وفي هذا مشابهة شديدة بالتفريغ في الظواهر الكهربائية، وإنه ليحدث إذا ما لمس الإنسان بطرف معدني مدبب نفس النقطة التي يوجد منها ما يمكن أن يسمى (عقدة التكاثف) فإنه يصدر عن ذلك شرار، ولو أن هذا التكثيف قام به ساحر ــ كما يحدث كثيرا ــ فإنه يجوز أن يجرح أو يقتل برد فعل الضربة مهما كان موضعه. ومثل هذه الظواهر شوهدت في كل زمان وفي كل مكان.

وعمليتا التكثيف والتحليل المشار إليهما لهما نظائر في حالات تُستخدم فيها قوى من نوع آخر كما في علم الكيمياء، لأنهما إنما ترجعان إلى قوانين كلية شاملة كانت معروفة في العلم القديم وخاصة في الشرق، ولكنها مجهولة عند الحديثين بتاتا على ما يظهر؛ وفي المجال الذي تنحصر بين هذين الطرفين (التكثيف والتحليل) يستطيع الشخص الذي يدبر هذه القوى اللطيفة أن يلبسها نوعا من الشعور مما يجعل لها شخصية ظاهرية تخدع الذين يواجهون تلك القوى المكثفة، فيظنون أنهم أمام كائنات حقيقية.

وإمكان تكثيف تلك القوى اللطيفة في أشياء تختلف طبائعها تمام الاختلاف، ثم الحصول على نتائج ذات مظهر شاذ غير عادي من ذلك التكثيف، إنما يميط اللثام عن خطأ الرأي الذي يعتنقه المحدثون والذي يذهب إلى أن "الوسيط" لابد أن يكون إنسانا. وينبغي أن ننبه هنا إلى أنه قبل ظهور الروحنة الحديثة كان استخدام الإنسان كمكثف أمرا قاصرا على أحط أنواع السحرة، لما يحيق بالوسيط من مخاطر مهلكة من جراء ذلك الاستخدام.

ونضيف إلى ما تقدم أنه بخلاف ما سبق من وسائل التكثيف، توجد وسيلة أخرى مخالفة لها تماما، لا تقوم على مبدأ تكثيف القوى اللطيفة في كائنات أو أشياء خارجة عن الشخص الذي يقوم بهذا العمل، ولكنها على مبدأ تكثيفها في نفسه، وذلك لكي يستخدمها

وفقا لإرادته، ولكي يوجد تحت تصرفه إمكان مستديم لإنتاج ظواهر معينة، واستعمال هذه الطريقة أمر مراعى في الهند على وجه الخصوص؛ ويحسن بنا أن نشير هنا إلى أن هؤلاء الذين يستطيعون على الحصول على نتائج غير عادية بهذه الطريقة، أو بغيرها مما سلف ذكره، ليسوا أهلا لما يسبغه الناس عليهم من جدارة وتفوق، وإنما هم في الحقيقة أناس وقف ترقيهم الباطني في درجة معينة لسبب من الأسباب، فلم يستطيعوا أن يسيروا إلى أبعد منها.

على أن المعرفة التامة الدقيقة بتلك القوانين التي تسمح للإنسان بأن يتصرف في القوى اللطيفة إنما كانت على الدوام قاصرة على عدد يسير من الناس، وذلك لما ينتج من المضار إذا ما ذاعت بين من لهم مقاصد سيئة. ويوجد في الصين كتاب منتشر جدا عن "القوى الهائمة" ولكنه لا يتناول غير تطبيق ضيق لتلك القوى على نشأة الأمراض وكيفية علاجها، وماعدا هذا لا يكون في الحقيقة سوى موضوع دراسة شفوية محضة. ومع ذلك فإن الذين يعرفون قوانين القوى الهائمة معرفة تامة ، يكتفون بتلك المعرفة ويزهدون تمام الزهد في تطبيقها واستخدامها عمليا ، وهم ينكرون على من يثير أي ظاهرة من ظواهر تلك القوى بقصد إدهاش الناس أو بقصد إشباع نزعة حب الاستطلاع عندهم؛ وإذا تحتم عليهم مع ذلك أن يحدثوا بعض الظواهر ـ لأسباب مباينة تماما لما تقدم ذكره من الأسباب وفي ظروف خاصة ـ فإنهم يفعلون ذلك بوسائل مخالفة تماما لما هو معروف، ويستعملون فيه قوى من نوع آخر، ولو تشابهت النتائج الظاهرة.

وإذا وجد هناك تشابه بين القوى الحسية كالكهرباء، وبين القوى اللطيفة أو النفسية، فإنه يوجد أيضا مثل هذا التشابه بين هذه الأخيرة، وبين القوى الروحية التي يمكن ـ مثلا ـ أن تتركز بدورها في أمكنة معينة، أو في أشياء معينة أيضا، ويمكن أن تصدر نتائج تتشابه في الظاهر مع آثار تلك القوى المتباينة في طبائعها؛ وهذه التشابهات الظاهرية، هي مصدر الخلط والانخداع عند الكثيرين الذين لا يمكن أن يتحاشاها الذين يتوفرون على تحقيق تلك الظواهر. فالسحرة يمكنهم ـ ولو إلى حد محدود ـ أن يقلدوا بعض كرامات الأولياء، ومع هذا التشابه الظاهري في النتائج، فإنه ليس يوجد شيء مشترك بين مصادرها المتباينة فيما بينهما تماما.

وليس يدخل في موضوعنا هذا التكلم عن فعل هذه القوى الروحية، ولكننا مما تقدم نستطيع على أقل تقدير أن نستخلص النتيجة المهمة وهي:

أن الظواهر بمفردها لا تقوم دليلا، ولا تنهض حجة، على شيء من الأشياء، وإنها لا تستطيع أن تثبت صحة نظرية من النظريات أيا كانت، إذ أنّ نفس الظواهر يجب أحيانا أن تفسر بصورة تختلف باختلاف الأحوال والظروف، وإنه ليندر أن لا يوجد لظواهر معينة إلا تفسير واحد ممكن.

ونخلص من هذا كله إلى أن العلم الحقيقي لا يمكن أن ينفع إلا إذا بدأ من فوق، أعني من "مبادئ عالية". تُطبق على الوقائع التي ليست في الحقيقة إلا نتائج لتلك المبادئ تقرب أو تبعد عنها، وهذا نقيض ما يفعله العلم الغربي الحديث تماما، ذلك العلم الذي يريد أن يبدأ من الوقائع ليستخرج منها تفسيرا شاملا، كما لو كان الأكثر يمكن أن يُستخرج من الأقل، وكما لو كان الأسفل يتضمن الأرفع، وكما لو كانت المادية يمكن أن تكون معيارا للروح وحدّا لها

((مجلة المعرفة: جمادي الثانية 1650 هـ، نوفمبر سنة 1931م)).